

دايجين

مَصْبَاحُ الْفِكْرِ

مَجَلَّةٌ وَلِيَّةُ الْعُلُومِ وَالْإِنْسَانِ

يُصَدِّقُهَا الْمَجْلِسُ الرَّئِيسِيُّ لِلْفَلَسَفَةِ وَالْعِلْمِ بِرِئَاسَةِ

الْعَدَدُ ١

تَسْرَى عَلَيْهِ إِذَا مَرَّ بِهَا شَافَهُ لِعَامَّةِ بَوَارِقِ الْبَرِّيَّةِ وَالْعِلْمِ

مَكْتَبَةُ ٣٣ شَارِعُ كَلْبَا صَدَقَةَ - لِقَاهَةُ

ديوجين أو مصباح الفكر

مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية
بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

لجنة التحرير

- الأستاذ بروغن *D. W. Brogan* (بريطانيا العظمى) .
- والأستاذ كسترو لبال *A. Castro Leal* (المكسيك) .
- والأستاذ كوبرز *W. Koppers* (النمسا) .
- والأستاذ لاوى دلا وبدا *G. Levi della Vida* (إيطاليا) .
- والأستاذ مكينون *R. F. McKeon* (الولايات المتحدة) .
- والأستاذ پوس *H. J. Pos* (هولندا) .
- والأستاذ ريسنوف *A. Rilsow* (ألمانيا) .

عنوان التحرير والإدارة العامة : 19, Avenue Kléber. Paris XVI.

رئيس التحرير : روجيه كيوا *Roger Caillois* .

سكرتير التحرير : جان درمسون *Jean d'Ormesson* .

المدير للشؤون عن النسخة العربية : محمود الحضرى .

عنوان تحرير النسخة العربية : إدارة الثقافة العامة بـميدان التحرير بالقاهرة .

تصدر المجلة في أربعة أعداد في السنة وتُمن النسخة الواحدة في مصر ٢٠

وفي الخارج ٢٥ والاشتراك السنوى ٧٥ في مصر و ٩٠ في الخارج .

تصدر مجلة ديوجين *Diogenes* ، أو مصباح الفكر في خمس لغات في وقت واحد .

وتشرف على إصدار النسخة العربية الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم بمصر

ويلتزم طبعها وتوزيعها سعيهم دور السمار مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي

بالقاهرة بالقاهرة . وتظهر بالإنجليزية بمساعدة مؤسسة فورد في نيويورك وفي لندن

وبالفرنسية في باريس ، وبالألمانية في فيينا ، وبالألمانية في كولونيا وبرلين ،

وبالإيطالية في روما وميلانو .

اشترك في ترجمة مواد هذا العدد ومراجعتها : محمود الحضرى ومحمد تقي الشليطي ومحمد سعيد السفلى

وواصل عزيز ، وإدجار ثابت فرج ، وسامى محمود على ، ومرقس إلياس .

صورة الغلاف من تصميم : عبد القادر رزق ، ورسمها : سيد عبد الرسول .

لتنظيم الطبع والتوزيع : سعيهم دور السمار مكتبة مصر ٣ شارع كامل صدقي

بالقاهرة بالقاهرة ، ومنه يطلب الاشتراك في المجلة وشراء نسخها مباشرة ومن غير المكنت

ريو هين أو البحث عن الإنسان مجلة دولية للعلوم الإنسانية

ينشر المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية مجلة دولية خاصة بعلوم الإنسان . ويضم هذا المجلس الذي يعمل في تعاون وثيق مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) منظمين دولتين في الوقت الحاضر . وقد لاحظ أنه لا يوجد بين ما تعنى به كل واحدة من المنظمين من مختلف الفروع لعلوم الإنسان ، أى اتصال بالرغم من أنه لا غنى عن هذا الاتصال . ولا شك أن مجالات التخصصين كثيرة العدد ، ولكنها موجهة إلى فئة قليلة محدودة . أما التخصص الذي يرغب في الإطلاع على ما حصل من تقدم في ميادين العلوم المجاورة لميدان تخصصه ، والجمهور الكبير الذي لا مناص له من أن يختار في مناسبات كثيرة بين قراءة المؤلفات ذات الطابع الفني وبين المجالات التي تبسط المعارف العامة ، فإن كلا منهما تموزه مجلة كبيرة تحيط بأخبار العلوم وتعنى بالتأليف بين أشتات العلوم والفنون والآداب في جميع الدول . ومن أجل ذلك فإن مالدي الإنسان المثقف من أبناء القرن العشرين من ثقافة عامة ، ليس في العادة إلا ثقافة عامة يرجع تاريخها إلى القرن التاسع عشر . وكثيراً ما يتخيل إنسان القرن العشرين أن أقوال مكس ميلر في تاريخ الأديان ، وكرل ماركس في الاقتصاد السياسي ، وفرويد في التحليل النفسي هي فصل الخطاب ، والكلمة الأخيرة في العلم . وهو لا يزال يعتمد في ثقافته على ما كان جديداً في نظر هؤلاء الأمثالفة في عهود شباهم . ومن هذا ينشأ ، فضلا عما تسببه المسافات البعيدة بين أطراف الأرض من تخلف في مسيرة التقدم ، فارق جيلين ، وهو فارق عادي يفصل بين عهد المحسوبة المالية الفعلية لنظرية من النظريات ، وبين الوقت الذي تنال فيه هذه النظرية حظها من القبول والواجهة عند خاصة للثقفيين من غير التخصصين . والقاعدة العامة هي أن النظرية تبدأ في الحصول على النفوذ والتأثير عندما يقطع بعدم صحتها .

وبناء على توصية المؤتمر العام الثالث لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) للتعقد في بيروت سنة ١٩٤٨ ، وبتعريض هذه المنظمة لقرار المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية ، علاجاً لتلك الحالة للأمر ، ولكي يتيسر لطائفة من العلوم لا تبحر أهميتها في ازدياد أن تكون لها صحيفة واحدة ، أن يتولى بنفسه نشر مجلة عنوانها « ديوجين » تصدر ابتداء من سنة ١٩٥٢ .

وتظهر هذه المجلة في ست طبعات في وقت واحد ؛ فتصدر بالفرنسية ، والإنجليزية ، والألمانية ، والإيطالية ، والإسبانية ، والعربية .

وهذه هي المحاولة الأولى من هذا النوع ، وهي محاولة مرسومة على نطاق عالمي ، مزودة بأقصى الضمانات ، وغاية ما يطمح إليه من حيث المستوى والجد ، وقيمة ماتنتره من نصوص .

وإن منفعة هذا العمل ومداه واضحان . ولما كانت هذه الصحيفة موجهة إلى جمهور مثقف ولكنه غير متخصص ، فإنه من المهم تخلص صفحاتها بقدر المستطاع من جميع أنواع التحصيل المحض وهوامش النقد والتحقيق والجدال حول التفاصيل الجزئية بما لا يفيد إلا عدداً قليلاً جداً من المتفرسين .

ولا يوجد اختلاف أشد مما يوجد بين علم الدلالات ووصف الجماعات الإنسانية ، وبين نظرية العلم والاقتصاد السياسي ، وبين طب الأمراض العقلية وتاريخ التجارة أو تاريخ الأدب . وكل شيء يفصل بين مختلف العلوم . وكثير ممن يفرغون لدراسة العلوم ينتهي بهم الأمر إلى دراسة العلوم في ذاتها ناسين أو مهملين لنقطة الارتكاز التي يشتركون جميعاً في الابتداء منها وهي الإنسان .

والجمال الخاص لمجلة ديوجين هو على وجه التحديد دراسة الإنسان ؛ ومن أجل ذلك يضم هذا المجال موضوعات علوم عديدة . على أن المجلة لا يعنىها مما تحتوى عليه من معارف إلا هذا الجزء من رأس مالها الثمير أو من كشوفها التي تضيد فائدة مباشرة في معرفة الإنسان التي هي نقطة البداية والنهاية ، والعلة لما يبذل من عناية كثيرة وصبر وما يخترع من اختراعات .

ولا يتضمن مجلة ديوجين إذن غير مقالات تهدف إلى التأليف والتقريب . وليس غرضها قاصراً على إرضاء حاجة الجمهور للشروعة في الاطلاع على حقيقة الجديد في تقدم العلوم الإنسانية ؛ وإنما ترمى الجهود في هذه المقالات إلى بيان المسائل بياناً يأسر انتباه

القارئ ، وربما يفاجئه في بعض الأحيان بالكشف عن غير المتظر من عواقب بعض النتائج العلمية أو بعض البحوث أو بعض الفروض ؛ ثم تتوه بما فيها من جديد وإقدام ومالها من أنواع التأثير على سائر الموضوعات وما يحتمل لها من امتداد منتج في شتى الميادين .

وأول ما تقصد إليه المجلة هو مساعدة الذهن على التحرر من الآراء المدخولة للتواترة ومن الأخطاء الشائعة القبول وتيسير السبيل لكل إنسان أن يجد معارفه أو أن يضبط المتروك منها والعامض والعمل على استدراك التخلف في الثقافة العامة بالنسبة إلى ما وصلت إليه علوم التخصص الكثيرة .

وليس ما يحويه المجلة كله مقالات ؛ إذ سوف يخصص قسم من محتوياتها للمناظرات وتعميد الأوضاع على طريقة التأريخ فيما يختص بما يعرض للبحث من مسائل كثيرة في الفروع الكبرى التي تتألف منها العلوم الإنسانية .

ويخصص قسم ثالث من المجلة بالتعريف بالمهم من الكتب الحديثة . وتأمل المجلة على هذا النحو أن تتمكن من أداء ما تتولى من رسالة هي إحاطة جمهور كبير من الناس متفرق في أنحاء العالم بناصر علم صحيح يحيط بما أدركته العقول حتى الوقت الحاضر .



ذلك تعريف المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية بمجلته «ديوجين» أو «مصباح الفكر» التي يظهر اليوم أول أعداد نسخها العربية ، ترجمناه كاملاً ؛ ولا نزيد عليه في تقديمها لقراء لغتنا العربية في جميع أوطانها ، إلا تسجيل العهد أمامهم على أنفسنا أن نراعي فيها حملنا من أمانة ترجمتها واجب المشاركة في تحقيق أهدافها مع ما نضمه نصب أعيننا من الأمل القوي في أن تعادل النسخة العربية مع مثيلاتها الانجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية في كفاية التمييز وحسن القبول ، وأن يلتقي قراء العربية مع قراء هذه اللغات في العالم أجمع من أقصاه إلى أقصاه عند الاستفادة في يسر وحمامة بما تنشره المجلة من مقالات وبحوث ومناظرات تعمل على التآليف بين المختلف من ثقافات الجماعات ومعارف الأفراد ، وهي بذلك عاملة أيضاً على التآليف بين قلوبهم ومخالصة التعارف والمودة فيما بينهم ليتعايشوا بالمرودة والوفاء في الخير والنور والسلام .

محمود الخضيرى

لغة الحيوان واللغة الإنسانية

بقلم : إ. بنفيسنت^(١)

إذا جاز لنا أن ننسب فكرة « اللغة » إلى عالم الحيوان فإن هذا يعنى أننا نستعمل هذا اللفظ استعمالاً في غير محله .

فنحن نعرف أنه من المستحيل حتى اليوم أن تثبت أن الحيوانات « قد وهبت » — ولو بشكل أولى — وسيلة من التعبير لها من الخصائص والوظائف ما للكلام الإنسانى . وقد بادت بالفشل جميع الملاحظات الدقيقة التى أجريت على الجماعات الحيوانية ، والمحاولات التى بذلت ، بوسائل فنية متنوعة ، فى سبيل الكشف عن صورة من صور اللغة عند الحيوان يمكن تشبيهها بالكلام الإنسانى ، أو التحقق من وجود صورة كهذه . ومن ثم فلا يلوح أن أنواع الصراخ التى تصدر عن الحيوانات تدل على أنها تؤدي رسائل « ملفوظة » بين بعضها والبعض الآخر . إن الشروط الجوهرية اللازمة للاتصال اللغوى بالمعنى الصحيح يبدو أنها منعدمة فى عالم الحيوان حتى فى الأنواع الراقية منه . يد أن حالة النحل مختلفة ؛ وعلى كل حال فقد ثبت أخيراً أنه يصح أن يكون للنحل وضع خاص يختلف عن سائر الحيوان .

فكل شيء يؤيد الاعتماد بأن النحل يمتلك وسيلة للاتصال بعضه ببعض ، وهذه حقيقة قد لاحظها العلماء زماناً طويلاً . فتتظيم النحل للمالكة هذا التنظيم الرائع ، وتوزيعه لأعماله وتعاونه فى تأديتها ، وقدرته على التصرف تصرفاً جماعياً فى الملابس الطارئة ، كل هذا يدعونا إلى اقتراض قدرته على تبادل رسائل حقيقية . ولقد اتجهت عناية اللشغليين بدراسة النحل بوجه خاص إلى الطريقة التى تتبع فى إذاعة نبأ العثور على مصدر من مصادر الغذاء عندما تصادفه واحدة من النحل . تأمل مثلاً النحلة المستكشفة إذ تمثر ، وهى تطير ، على محلول السكر ، وضع فى مكان معين على سبيل التجربة ، لجذب انتباهها . إنها ترشف منه ، وبينما تفعل هذا يضع القائم بالتجربة علامة عليها بكل عناية . ثم تطير قافلة إلى الحلية . وما تنقضى ثوان حتى يقبل على موضع محلول السكر

Emile Benveniste : Animal Communication and Human Language. (١)

سرب من النحل كله من نفس الخلية ، وليست بينه النحلة التي وجدت الطعام . فلا بد إذن من أنها قد أبلغت الأخريات الخبر ، ولا بد من أن تبليغها إياهن كان غاية في الدقة وإلا لما استطعن الوصول إلى نفس اللوزع دون مرشد لمن ، بالرغم من بعده في أغلب الأحيان بدءاً ملحوظاً عن مكان الخلية ، وهو في جميع الأحيان لا يقع تحت بصر النحل . ولا يحدث من النحل أى خطأ أو تردد في تحديد هذا اللوزع . وإذا كانت النحلة المستكشفة قد اختارت زهرة بينها بين زهرات أخريات كان من الممكن أن تسترعى انتباهها كذلك ، فإن النحل الذى يصل إلى هذا المكان بعد عودتها يطير قاصداً هذه الزهرة نفسها ، مهملاً سائر الزهرات . يتضح من هذا أن النحلة الكشافة قد ينت لرفيقاتها النقطة التي جاءت منها . ولكن كيف كان ذلك ؟

لقد حيرت هذه المشكلة الشائعة دارسى النحل زماناً طويلاً . ونحن مدينون للأستاذ كارل فون فريش (*Karl von Frisch*) (أستاذ علم الحيوان بجامعة ميونيخ) وللتجارب التي أجراها زهاء ثلاثين عاماً بما لدينا الآن من مبادئ تمكننا من حل هذه المشكلة . فقد كشف بحثه عن طريقة الاتصال بين النحل . ذلك أنه استعان بخلية شفافة على مراقبة سلوك النحلة حين عودتها بعد استكشافها العسل . إذ تبادل زميلاتها بالالتفاف حولها ، ويشدد الهياج في الخلية . فهن ييسطن قرون حساسيتين نحوها ليجمعن حبوب اللقاح التي تحملها ، أو هن يلعن العسل الذي تلفظه . ثم تقدم النحلة الكشافة ، تتبعها الأخريات ، لتأدية رقصات . وهذه هي اللحظة الحاسمة ، فهي قوام عملية الاتصال بينهن . ترقص النحلة الكشافة رقصتين مختلفتين ، طبقاً لنوع الرسالة التي تريد تأديتها . قرص رقصة دائرية ترسم فيها على التابع دوائر أفقية من اليمين إلى اليسار ، ثم من اليسار إلى اليمين ، أما في الرقصة الأخرى أعنى الرقصة الاهتزازية (*Wagging-Dance*) فإنها تمز بطنها هزاً مستمراً ، وترسم ما يشبه شكل (8) بالطريقة الآتية : تطير في خط مستقيم ، ثم تدور دورة كاملة إلى اليسار وتطير في خط مستقيم مرة أخرى ، ثم تبدأ دورة كاملة إلى اليمين وهكذا . وبعد الفراغ من الرقص تتأدر الخلية نحلة أو أكثر من نحلة ، وتتجه رأساً إلى موضع الطعام الذي طرقة النحلة الأولى . وما أن تمتلئ حتى تعود إلى الخلية حيث تؤدي بدورها تلك الرقصات نفسها . ويترب على هذا قيام أسراب جديدة إلى موطن الغذاء ، وبعد عدة غدوات وروحات تندفع بضع مئات من النحل إلى حيث وجدت النحلة الكشافة الطعام .

ويلوح من ذلك أن الرقصة الدائرية ، والرقصة الاهتزازية هما الرسالة التي تعلن اكتشاف موطن الغذاء لأفراد الخلية . ولكن الاختلاف بين الرقصتين لا يزال في حاجة

إلى تفسير. ولقد ظن فريش (*Frisch*) أن هذا الاختلاف يدل على طبيعة الطعام: فالرقصة الدائرية تشير إلى اكتشاف الرحيق، بينما تدل الرقصة الاهتزازية على اكتشاف حبوب اللقاح. هذه الحقائق وتأويلها ظهرت لأول مرة في سنة ١٩٢٣، وانتشرت في نفس الوقت بين الخاصة وذاعت بين العامة^(١). ومن اليسير علينا تقدير ما أثارته هذه الحقائق من اهتمام شديد. ولكنها مع ذلك لا تحول لنا الحق في نسبة « لغة » بالمعنى الدقيق إلى النحل.

وأيّا كان، فإن هذا الوضع قد تغير تمام التغير نتيجة للتجارب التي قام بها فيما بعد كارل فون فريش، متوسّعاً في ملاحظاته الأولى ومصححاً إياها. وقد نشر فريش نتائج تجاربه الجديدة في سنة ١٩٤٨ في المجلات العلمية، ولخصها سنة ١٩٥٠ في مجلد صغير يتضمن سلسلة من المحاضرات ألقاها في الولايات المتحدة الأمريكية^(٢)، فبعد إجراء آلاف من التجارب بصبر ومهارة يدعو إلى الإعجاب، نجح كارل فون فريش في تحديد المعنى الحقيقي لرقص النحل. وللعلومات الأساسية الجديدة التي أمدنا بها هي أن الرقصتين تدلان على للمسافة من الخلية إلى الطعام، لا على طبيعة الطعام كما ظن أول الأمر. فتدل الرقصة الدائرية على أن موضع الطعام ينبغي أن يبحث عنه في دائرة يبلغ اتساعها نحو مائة متر حول الخلية. فيخرج النحل من الخلية ويطير غير بعيد عنها حتى يجد الموضع. أما الرقصة الأخرى التي تؤديها النحلة المستكشفة، التي تهز فيها بطنها وترسم أشكالاً للرقم (8) فإنها تبين أن للموضع على مسافة أبعد تتراوح بين مائة متر وستة كيلومترات. وتنطوي هذه الرسالة على خبرين متباينين أحدهما عن للمسافة، والآخر عن الاتجاه. أما للمسافة فيحددنا عدد أشكال الرقم (8) للرسم في وقت معين. والعلاقة بين للمسافة وبين عدد الأشكال للرسم علاقة عكسية دائماً. فمثلاً تؤدي النحلة ما بين تسع وعشر دورات

(١) انظر مثلاً كتاب « شعب النحل » (*Le peuple des abeilles*) لـ موريس ماتيس (*Maurice Mathis*) ص ٧٠: « لقد اكتشف الدكتور ك. فون فريش سلوك النحلة التي أكلت من الطعام الموضوع على سبيل التجربة عند عودتها إلى الخلية. فوجد أن هذه النحلة تؤدي على أقراص الشمع رقصة منتظمة تتبع طبيعة الطعام الذي تدعو إليه زميلاتها عسلاً كان أو حبوب لقاح، فهي ترقص في شكل دائري إن كان الطعام مادة سكرية، وتمثل برقصها أشكالاً للرقم (8) إن كان حبوب لقاح ».

(٢) عنوان هذا الكتاب هو: « النحل: بصيرته وحواسه الكيميائية، ولفته »
Bees, Their Vision, Chemical Senses, and Language, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. (طبعة ١٩٥٠)

كاملة من الرقصة في خمس عشرة ثانية إذا كانت المسافة مائة متر ، وسبع دورات إن كانت مائتي متر ، وأربع دورات ونصف دورة إن كانت كيلومترا ، ودورتين فقط إن كانت ستة كيلومترات . وكلما كانت المسافة أبعد كان الرقص أبطأ . وأما فيما يخص بالاتجاه الذي يذغى أن يبحث فيه عن الطعام فيحدده محور شكل الرقم (8) وعلاقته بالشمس . فهذا المحور يحدد بعينه أو يسره الزاوية التي يكونها للوضع مع الشمس . ويستطيع النحل بفضل حساسيته الفائقة للضوء للتقطب أن يجد المواضع التي يريد بها ولو كانت السماء مغطاة . قد تختلف نحلة عن نحلة ، أو خلية عن خلية اختلافا طفيفا في قياس المسافة ، ولكن هذا الاختلاف لا يمس اختيار الرقصة . إن هذا التأويل ثمة ما يقرب من أربعة آلاف تجربة أيدها وتحقق من محمها علماء حيوان آخرون في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ، كانوا يرتابون أول الأمر في صدقه (١) . نحن نملك الآن وسيلة تجعلنا نقرر أن النحل يتخذ في الحقيقة من الرقص بنوعيه أداة لإخبار رفاقه باكتشاف ما ، وإرشادهم على موضع الطعام بتزويدهم بمعلومات عن الاتجاه والبعد . فضلا عن هذا فإن سائر النحل يتبين طبيعة الطعام من الرائحة العالقة بالنحلة المستكشفة ، أو من الرحيق الذي امتصته والذي ينهلن منه حيثن . وبعد ذلك يطير سائر النحل ويصل إلى للوضع غير غطى . وهكذا فإن القائم بالتجربة يستطيع أن يتبنا بساوك الخلية ، ويتحقق ما بلغها من معلومات وفق نوع الرقص وإيقاعه .

ولاحاجة بنا إلى التنويه بأهمية هذه الكشوف في دراسات علم نفس الحيوان . ولكننا نؤثر أن نقف هنا عند جانب من جوانب المشكلة يحتاج إلى مزيد من التوضيح ، لم يمسه فريش إذ كان همه قاصرا على وصف تجاربه وصفا موضوعيا . ففي وسعنا لأول مرة أن نقرر بدقة طرق الاتصال التي تستخدمها جماعة من الحيوان . كما أننا نستطيع أول مرة أن نلاحظ عمليات « لغة » حيوانية ما . فمن المفيد أن نبحث في إيجاز فيما إذا كان ممكنا أو غير ممكن تسميتها لغة ، وبأي اعتبار تكون تسميتها أو عدم تسميتها كذلك ، على أي وجه تعيننا هذه الملاحظات عن النحل في اكتشاف تعريف للكلام الإنساني عن طريق التباين أو التشابه .

ويبدو أن للنحل قدرة على إرسال واستقبال رسائل بالمعنى الصحيح تتضمن معاني عدة ، فهو يستطيع أن يسجل تقارير تتعلق بموضع شيء ما ، ودرجة بعده عن الخلية .

(١) انظر المرجع السابق للأستاذ فريش ، ص ٧ (vii) من المقدمة بقلم دونالد ر . جريفيث

Donald R. Griffin.

وهو يستطيع أن يحفظ هذه المعاني في نوع ما من « الذاكرة » . وهو بالإضافة إلى هذا يستطيع أن يوصلها بطريق الرموز ، مستعملا حركات بدنية مختلفة . والواقع أن أجدر شيء بالملاحظة هو أن ثمة استمدادا لدى النحل لاستخدام الرموز : فهناك من غير شك علاقة « اصطلاحية » بين سلوكه وبين الحقائق التي يؤديها ؛ وهذه العلاقة يدركها سائر النحل بالشكل الذي تؤدي به إليه ، وتصير قوة باعثة على العمل .

نحن نجد عند النحل إلى حد ما ، عين الشروط التي هي قوام كل لغة ، أعني القدرة على صياغة « علامة » تشير إلى حقيقة معينة ، وعلى تفسير هذه العلامة ؛ وتذكر تجربة سابقة ، واستطاعة تحليل التجربة للتذكرة .

وتشمل الرسالة المؤداة خبراً عن ثلاثة موضوعات ؛ أو إن شئنا الدقة ، لم نثبت حتى الآن إلا من هذه الموضوعات الثلاث ألا وهي : وجود مصدر طعام ، وبعده ، واتجاهه . ويمكن أن نرب هذه العناصر بطريقة أخرى :

فالرقصة الدائرية إنما تشير إلى وجود طعام ، متضمنة أن الطعام غير بعيد . فهي قائمة على اللبداً الآلى ، مبدأ كل شيء أو لا شيء . أما الرقصة الأخرى « الاهتزازية » فهي تؤدي بلافا حقيقياً . فوجود الطعام هذه المرة متضمن في معنيين هما : البعد والاتجاه اللذان يعبر عنهما بصراحة . وإذن فهناك عدة نقاط للتشابه مع الكلام الإنساني . فمنا يموله على نوع من الرزية الفعالة بالرغم من كونها أولية . وعن طريقها تحول المعاني الموضوعية إلى حركات اصطلاحية تحمل عناصر متنوعة و « معنى » ثابتاً . فنحن هنا أمام لغة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لا بالنظر إلى الطريقة التي تؤدي بها هذه اللغة وظيفتها فحسب ، ولكن بالنظر إلى البيئة التي تستعمل فيها كذلك : فهذه طريقة تستخدم في جماعة معينة ، وكل عضو في هذه الجماعة يستطيع أن يستخدمها ويدركها .

يبد أن الاختلافات بين لغة النحل ولغة الإنسان جذرية بالاعتبار ، وهي تميزنا على فهم الخصائص للميزة حق التمييز للغة الإنسانية . يجب أن يلاحظ قبل كل شيء أن لغة النحل تتكون كلها من حركة جسمية ، أي الرقص ، دون تدخل أى عضو من أعضاء الصوت ، بينما لا يمكن أن توجد لغة حقيقية دون استعمال الصوت . وهذا يؤدي بنا إلى فارق بدنى آخر . إذ لما كان الاتصال بين النحل يحدث دون استخدام للصوت ، بل بواسطة الحركات ، كان لا بد له أن يحدث في ظروف تسمح بالإدراك البصرى ، أى في ضوء النهار ؛ إذ لا يمكن أن يكون له مفعول ما في الظلام . أما اللغة الإنسانية فليست محددة بهذه الحدود .

و يوجد اختلاف آخر على غاية من الأهمية بالنظر إلى اللابسات التي يقع فيها هذا الاتصال . فرسالة النحلة لا تستدعي جواباً ممن توجه إليه ، اللهم إلا أنها تثير سلوكاً خاصاً لا يعد جواباً بالعلمي الصحيح . وهذا يعني أن لغة النحل تفتقر إلى الحوار الذي يتميز به الكلام الإنساني ، نحن نكلم من يكلمنا : هذا هو طبيعة الحديث الإنساني ، وهذا من شأنه أن يكشف عن وجه آخر من وجوه التباين . فلما كان النحل عاجزاً عن الحوار ، كان الاتصال عنده قاصراً على حقيقة موضوعية معينة . وليس في الأمر تبليغ « لقوى » ما دام ليس هنالك جواب . لأن الجواب إن هو إلا رد فعل لقوى على إبانة لقوى (*Linguistic manifestation*) . وفضلاً عن هذا فإن رسالة النحلة لا يمكن أن تعيدها نحلة أخرى لم تنهد بنفسها ما أعلنته النحلة الأولى . وليس من شاهد مثلاً على أن نحلة من النحل تحمل إلى خلية أخرى الرسالة التي تلقتها في خليتها مما يترتب عليه نوع من النقل أو التحويل . ولكن اللغة الإنسانية تختلف عن ذلك ؛ فالإشارة إلى التجربة الموضوعية في الحوار ، ورد الفعل على الإبانة اللغوية عنها يتداخلان تداخلاً مطلقاً لا حد له . والنحلة لا تؤلف رسالة من رسالة أخرى . فكل نحلة لا تكاد تدرك رقصة النحلة الكشافة ، حتى تبادر بالطير إلى اللوضح المحدد وتضئ منه ، ثم تنقل النبا إلى رفاقها عند عودتها لا اعتماداً على الرسالة الأولى ، بل استناداً إلى الحقيقة التي تثبتت في نفسها . ولكن ما يميز اللغة هو أنها تنتج بديلاً من التجربة يمكن أن يتناقل إلى ما لانهاية في الزمان والمكان . وهذا هو طبيعة رمزيتنا وهذا هو أساس التواتر اللغوي .

وإذا انتقلنا الآن إلى النظر في مضمون الرسالة التي تؤديها النحلة كان يسيراً علينا أن نرى أنه لا يتعلق دائماً إلا بحقيقة واحدة ألا وهي الطعام ، وأن الضربات الوحيدة لهذا الموضوع تتعلق بمسألة المكان . وواضح أن هذا يبين الإمكانات غير المحدودة للغة الإنسان . ثم إن السلوك الذي يعبر عن رسالة النحلة هو صورة خاصة من الرمزية . فهذه الرمزية عبارة عن رسم حالة موضوعية لحقيقة من الحقائق ، وهي الحالة الوحيدة التي تستطيع النحلة ترجمتها إلى رسالة ، دون أن يكون في هذه الرمزية إمكانية ما للتعبير أو لتبادل اللواضع . أما « الرمز » في اللغة الإنسانية فإنه على النقيض من هذا لا يمثل حقائق التجربة بمعنى أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الدلالة الموضوعية والصورة اللغوية . وفي وسعنا أن نبين هنا فروقاً أخرى كثيرة بين هذه الرمزية والرمزية الإنسانية ، التي لما تدرس طبيعتها ووظائفها إلا قليلاً ، ولكننا قد وضحنا الفارق بما فيه غناء .

وعلياً أن نذكر أخيراً خاصاً من خواص الاتصال بين النحل يميزه تمييزاً قاطعاً عن اللغة

الإنسانية . هذه الخاصة هي أن رسالة النحلة لا يمكن تحليلها ، فنحن لا نرى فيها إلا إشارة شاملة إلى مضمون كلى . والتخصيص الوحيد للمكن فيها يتعلق بالوضع المكاني للوضوع المبلغ عنه . ولكن من المحال أن نحلل هذا المضمون إلى علامات تصريفية (morphemes) مقومة له وأن نجعل كل وحدة تقابل عنصراً من عناصر ما تناوله التعبير . وفي هذه المسألة ذاتها تبين الطبيعة للميزة للسلام الإنساني عن نفسها . فكل ما يصدر عن الإنسان من تعبير يمكن رده إلى عناصر ترابط ييسر وحرية طبقاً لقواعد محددة حتى إن عدداً صغيراً من العلامات التصريفية يقبل عدداً كبيراً من التأليفات . ومن هنا كان تنوع اللغة الإنسانية القادرة على التعبير عن كل شيء . ثم إن تحليل اللغة تحليلاً أوفى يظهرنا على أن هذا العدد المحدود من العلامات التصريفية ، أو عناصر المعنى ، يمكن رده إلى ما يقل عنه عدداً من (الوحدات الصوتية) (Phonemes) ، أو عناصر النطق (Elements of articulation) ، العارية من المعنى . وإن التجميع الانتقائي والمتعبئ لعناصر النطق هو الذى ينتج وحدات المعنى . وهذه الوحدات الصوتية (الفارغة) ، المرتبة في مجموعات ، تقوم أساس كل لغة . ومن الواضح أنه لا يمكن عزل مثل هذه الأجزاء المقومة في لغة النحل ؛ إذ أنه لا يمكن ردها إلى عناصر محققة وبمجة (١) .

كل هذه الملاحظات تظهرنا على الفارق الجوهرى بين طريقة الاتصال التى اكتشفت عند النحل ولغتنا الإنسانية . وهذا الفارق يمكن إيجازه في عبارة واحدة يبدو أنها تمدنا بأصلح التعاريف لطريقة الاتصال التى يصطنعها النحل : إن هذه الطريقة ليست لغة ولكنها مؤلفة من علامات (Signal Code) . فكل خصائص هذه القواعد موجودة فيها : مثل ثبات للوضوع ، وعدم تغير الرسالة ، والارتباط بمجموعة واحدة من اللابسات ، واستحالة فصل الأجزاء المكونة للرسالة ، ونقلها من جانب واحد . ومع ذلك فما له دلالة أن هذه القواعد ، وهى الصورة الوحيدة للغة التى وجدت حتى الآن بين الحيوانات ، تملكها حشرات تعيش في مجتمع . والمجتمع أيضاً هو شرط اللغة الإنسانية . إن من أهم الوجوه فى كسوف كارل فون فريش ، فضلاً عن التعمق في حياة عالم الحشرات ، هو أنه قد بصرنا ، بطريقة غير مباشرة ، بشروط اللغة الإنسانية ، وبما تقوم عليه من رمزية . ومن المتوقع أن يحدث أطراف هذا البحث تغلغلاً أعمق في إمكانيات هذه الصورة من الاتصال وفي دقائق اختلافاتها . إن مجرد كشف وجودها ، وطبيعتها ، وطريقة قيامها بوظيفتها ، بعد مساهمة في سبيل فهم أفضل لأصول اللغة وتعريف الإنسان .

(١) بعد كتابة هذا المصباح نمر ف . لوتس (F. Lotz) في المجلد السابع من مجلة «Words» «الكلمة» سنة ١٩٥١ ملحقاً على كتاب فريش لمتنفيه نظر علماء اللغة إلى هذه الشاكلة وعرض بعض الملاحظات التى سردناها هنا .

الشعر في أوروبا بين سنة ١٩٠٠ و ١٩٥٠

(١)

بقلم : س . م . بورا

الآن وقد احتفى القرن العشرون بميلاد السنة الخمسين منه لم يعد من الممكن أن يتعلل بمحدثة عهده وقصور تجربته ليتحاشى الحكم على ما أنجزه ؛ وخاصة على شعره الذى انتهت إحدى مراحلِه واتضحت على الأقل الخطوط الأساسية لمرحلة أخرى منه . وما من شك أن أية دراسة للشعر الأوروبى فى الخمسين سنة الأخيرة لابد أن تكون عامة وسطحية ، ولكن قد تكون المحاولة قيمتها لاطل أنها موضوع بحث تاريخى غريب ، ولكن لأنها قد تلتقى بعض الضوء على الحاضر المباشر للشعر وعلى معالم مستقبله القريب . وقد نكون جد قريين من التطورات الحديثة ، بحيث يصعب علينا النظر إليها نظرة تستوعبها أو أن نقدرها حق قدرها ، ولكن أكثر ما ظهر من شعر منذ عام ١٩٠٠ يتعلق بماض بعيد بعدا يسمح بالحكم عليه حكماً مستقلاً ، بينما كشف كثير غيره عن خطوط تطوره الرئيسية ، الأمر الذى قد يمكننا من تقدير ما أبدعه الشعراء تقديراً أوضح وأعدل منه عندما كانت مؤلفاتهم من الجلبة بحيث تمتنع على كل تقدير صحيح ، وكانت تمنى مما يضطرم فى قلوب مؤيديها من آمال كاتمانى مما يشبه خصومها من استنكار .

كان هذا الشعر أوروبياً بمعنى خاص وإلى حد بعيد ، وكما كان يكتب نوع خاص من أغاني الحب فى القرن الثانى عشر فى عامة أوروبا الغربية ، أو كما أن أشكالاً جديدة من الصنعة غيرت الشعر فى القرن السادس عشر فى كل مكان . كذلك يتخذ الشعر فى عصرنا طابعاً موحداً فى أوروبا بأجمعها . وقد يكون للدور الذى قامت به پروفانس فى القرن الثانى عشر . أو إيطاليا فى القرن السادس عشر ، مما يدعو إلى الظن بأن هذا هو نفس الدور الذى قامت به فرنسا فى القرن العشرين ، ومن ثم يعتبر هذا نصراً آخر للجمهورية الثالثة . إن فى هذا رأى بعض الحقيقة لاكل الحقيقة ، ومهما يكن مقدار ما يدين به الشعر الحديث لفرنسا ، فإنه قد تأقلم فى بلاد أخرى حتى قد آثار أصله الفرنسى وأصبح قوياً وعالياً معاً ، يظهر فيه تمام الشعور كل من الروابط المحلية

C. M. Bowra :— *Poetry in Europe : 1900 — 1950*. (١)

والآفاق العالمية الواسعة ، وقد اتخذ الشعر الحديث في كل بلد صورته الخاصة وسلك طريقه الخاص مستمداً القوة مما يقع في الحياة المعاصرة في تنوعها وخصائصها كما يستمدّها من طابعها العام وتجاربها المشتركة .

ويقع تاريخ الشعر في هذه الفترة الأولى في حركتين رئيسيتين ، يتباينان تبايناً عظيماً كأنهما الفعل ورد الفعل أو الدعوى وقضيها . فإذا كان المنصر الأول رمزياً (*Symbolist*) فالثاني هو نقيض الرمزى (*Symollist*) — ~~بمعنى~~ ويمكن أن نسميه للذهب التجديدي (*Modernist*) . كان الأول في عنوان ازدهار في مطلع القرن ووصل إلى أوجه في العقد الثالث ثم تدهور لموت النكبار من دعائه من ناحية ، ولأسباب أخرى أضغفت دعوته من ناحية أخرى . أما الحركة الثانية وهى حركة المجددين — فقد ظهرت بوادرها حوالى عام ١٩٠٨ ، ونشطت قبل عام ١٩١٤ ولكنها لم تبلغ أوجها إلا في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين ، وقد سيطرت منذ ذلك الحين على الموقف ؛ ولو أن علامات التراخي في قواها تظهر الآن . وقد كان هناك بالطبع شعراء لا ينتمون إلى أى من الحركتين ولكنهم واصلوا في استقلال يتسم بالشجاعة بممارسة فن أكثر تواتراً ؛ مثل توماس هاردى (*Thomas Hardy*) في إنجلترا ، وجيل سوپرفيل (*Jules Supervielle*) في فرنسا ، وأنتونيو متشادو (*Antonio Machado*) في إسبانيا ، ولكن مهما كانت عظمة أعمالهم فإنها لا تندرج تحت هذا التصنيف الأساسى ، ولا يمكن أن نتناولها في هذا السياق . فالصورة الرئيسية للشعر منذ عام ١٩٠٠ تتكوّن من الاتجاهين المتضادين للرمزيين والمجددين .

احتل الرمزيون المسرح حوالى الربع الأول من القرن ، ولم يخادروه تماماً حتى الآن . إنهم يستمدون مادتهم مما تراكم من التراث الروحى للقرن التاسع عشر ويصوغونها لأجل غايات جديدة مجرّبة ، ومع أن معظم روادها كانوا من الفرنسيين أو البلجيكيين إلا أنه ظهر في أغلب البلدان الأوربية رمزيون من أصحاب اللوالب الممتازة يستهدفون غايات رفيعة ، وحسبنا أن نذكر من أعظمهم شأنًا أمثال: (*Yeats*) في الجزر البريطانية ، وفي فرنسا (*Valéry*) و (*جورج جورج*) (*George*) في ألمانيا و (*Rilke*) في النمسا ، و (*بلوك*) (*Block*) في روسيا ، و (*آدى*) (*Ady*) في هنغاريا ، و (*أونامونو*) (*Unamuno*) و (*خنيث*) (*Jiménez*) في إسبانيا ، و (*دى كاسترو*) (*De Castro*) في البرتغال و (*سيكليانوس*) (*Sikelianos*) في اليونان . ويمكن بالتأكيّد مقارنة تلك الجماعة النبيلة بالرومانسيين المظالم منذ قرن سلف ، وهى إذا لم تكن تضم شعراء بارزين مثل (*Goethe*) (*جوته*)

و(وردزورث Wordsworth) فإن أعظم رجالها لا يقلون كثيراً عن هذا المستوى كما أنهم أوفر عدداً. ويتضاءل أمام أعمال هذه الجماعة بلا شك أى عمل ظهر في الفترة الواقعة بين موت جوته وظهور هؤلاء الرجال. ومهما يكن من جودة معظم الشعر في منتصف القرن التاسع عشر وأواخره فإنه يفتقر إلى ما يتصف به إنتاج هذه الجماعة من ثروة وقوة وصنعة متينة وجلال رائع.

ولو تساءلنا عما يستحق من أجله الرمزيون من تمجيد قلنا بأنه يرجع إلى ربطهم بين الصور الدقيق لماهية الشعر والخلق الممتاز في إخراج هذا التصور إلى الواقع. وعلى خلاف ما جرى عليه بعض العظماء من رجال القرن التاسع عشر الذين اعتبروا أنفسهم مشغولين بالشئون العامة ومصلحين قبل أن يكونوا شعراء، رأى الرمزيون أن مهمة الشاعر الأولى هي أن يكتب الشعر، وأن يكتبه على أحسن نحو ممكن. وهم في هذا لا يختلفون بحسب عن الرومانسيين الذين كانت أهدافهم غير الواضحة واعتمادهم على الإلهام يتنبأ إلى أداء يعوزه حسن التناسب بل يختلفون أيضاً عن البرناسيين (Parnassians) وأمثالهم الذين حاولوا أن يمزجوا الشعر بوصف الموضوعات ذات الأهمية التاريخية أو الجغرافية. ولقد كان كبار الرمزيين يحسنون الكتابة في أغلب الأحيان لما لديهم من فكرة واضحة عما ينبغي أن يكون عليه الشعر، ولأنهم وهبوا حياتهم للشعر على أنه مثلهم الأعلى الوحيد دون تحفظ ما يصرف انتباههم إلى عمل شيء سواه أو عمل شيء أكثر منه. وإذا كنا نرى في هذا علامة أخرى على نحو التخصص في العمل الذي هو طابع جميع الفنون في عصرنا فليس ثمة مأخذ على ذلك إذا كان معنى التخصص هو أن شعر الرمزيين يحفظ بمستوى للأداء يندر مثله في أى عصر، وينم عن تعارض ملحوظ مع ما في القرن التاسع عشر من أداء مضطرب.

وهذا العمل هو أكثر من مجرد تمكن في الصناعة أو قدرة على التمييز الصحيح عن القصور. إنه يعني أن الشاعر يعمل في مستوى إبداعي وتخيلي حقيقي، لأنه يعرف ما هو الشعر ويتقيد بمظاهره الصحيحة. فهو يركز قواه في موضوعه ويزوده بأكثر ما يمكن من ثروة عن طريق الإشارة والتداعي، حتى يتمكن من الاستئثار بانتباه قرائه بما يكاد لا يقبل النفاذ من معنيته الفياض. تلك هي وظيفة الشعر الأولى، والمهدف الذي كان يصبو الرمزيون إلى بلوغه دون غيره. وأياً كانت غرابة أفكارهم — وهي في الغالب جد غريبة — فإنهم يقدمونها لأعلى أنها أفكار بل على أنها تجربة حية. وأياً كان ما يقوله رسلنا عن الموت، أو ويتس عن أزمة الحضارة، أو أوتامونو عن المراحل للغملة لتاريخ النفس فإنها لا تبهز العقل بقدر ما تثير مشاعر الإنسان جميعاً.

وما من شك في أنه يمكننا أن ننظر إلى أعمالهم نظرة عقلية ، أو نقدنا باعتبارها ميتافيزيقا ، أو نستنبط مضموناتها العملية ، إلا أنها لم تقدم إلينا على هذا النحو . إنها تتبثق بدفعة حية تسيطر على جماع طبائعنا الحاسة . فما من شك أن كل شعر صادق يحقق هذا ، ولكن الرمزيين يقصدون هذا ويصرّون عليه إذ يؤمنون أن تلك هي مهمتهم الرئيسية ، بل الوحيدة . لقد تردد كثيراً في وقتنا هذا موضوع « الشعر البحث » وناقشه الكثيرون ، إلا أنه يبدو لأعين الرمزيين واضحاً . إن الشعر البحث يحقق أقصى ما يمكن أن يحققه الشعر وحده .

يستمد الشعر كثيراً من قوته من التأثير في نطاق محدود دون أن يبدد طاقاته من أجل غايات تحيد به عن غرضه الأساسي . لذلك ، فبالرغم من عمقه وثرائه ، فليس من التجني اتهامه بأنه محدود . فالأمر لا يقتصر على أن كثيراً من التجارب المشتركة تقع خارج مجاله ، بل إن له حق في داخل مجاله الخاص اتجاهات وميولاً قوية . فقبل كل شيء توجهه روح مسيطرة ؛ واقتناع بوجود عالم آخر فوق الطبيعة وراء عالم الظواهر هذا ، وبأن مهمة الشاعر هي النفوذ إلى هذا العالم والتعبير عن واقعه بواسطة الرموز . وفي سبيل هذه الغاية يتفق للذهب الرمزي وللذهب الرومانسي الذي لا يقل عنه تعلقاً بما وراء الظواهر . ولكن بينما كان وردزورث أو كيتس *Keats* أو هولدرلين *Holderlin* ينتظرون لحظات كشف يدركون فيها العالم ككل ، فإن الرمزيين يميلون إلى تقويم مذاهب يملأ فيها لعالم المظاهر معنى مستمد من اعتياده على عالم فوق الطبيعة . إنهم ليسوا أهل تصوف ولا ميتافيزيقا ، ولكنهم يحاولون وضع أنظمة عقلية تكتسب بها مجموعة من الظواهر متفاوتة معنى وأهمية جديدين . وهذا أكثر مما صنعه الرومانسيون الذين يقنعون بمجرد الكشف ، ولا يكادون يحاولون أن يربطوا بينهما وبين شيء آخر ، اللهم إلا بطريقة عامة غير منسقة . والذي يصنعه يتس بتأويله الباطني للتاريخ . وسكليانوس بررضه الألوهيات القديمة في مشاهد حية ، وخيمينث بتطبيقه العاطفي العميق للمغالطة الوجدانية (*Pathetic Fallacy*) ، كل هذا هو في كل حالة من هذه الحالات انعكاس لبحث الرمزيين عن حقيقة موحدة ، لا يصل إليها العلم ولا الفلسفة ولكن تصل إليها البصيرة للهمة والحساسية في الإدراك التي تكاد تبلغ مبلغ الكشف . وكذلك الأمر فيما يتصل بالديانة الصحيحة . وقد بين أونا مونو في كلامه تصور « المسيح لفلاسكوز » الرائع أن هذه الأساليب تتفق كل الاتفاق مع كشلكة قد تكون مستقلة دون زندقة . وقد وجد الرمزيون في اتبائهم إلى نظام أممي للأشياء مركزاً قوياً يدور حوله شعريهم .

وجهة نظر كهذه تتطوى بلاريب على مضمون اجتماعى وسياسى عميق . فهى قبل كل شئ بمثابة رد الفعل والاحتجاج على القيود التى فرضتها الثورة الصناعية على فكر الفرد . وكذلك نمو المدن الكبيرة ، وتوحيد نظام التعليم . حقاً لقد كان يتس وجورج بيديان ازدرءاً أرسقراطياً للجواهر ، وكان رلكا فى عزلة تامة عن كل ما يتصل بالشؤون العامة ، ولكن سكليانوس وخنيث ديمقرايان قاسا من أجل معتقداتهما ، وكان بلوك وآدى ثورين ، بينا كان أوانامانو مستقلا يكره أغلب الحكومات عن مبدأ واعتقاد . وكثيراً ما كان الرمزيون المتأخرون على دراية بشؤون السياسة بل لقد ساهموا فيها ، ولكن اهتمامهم تركز فى مصير الفرد . لقد شعروا أن أعظم الأخطار تهديداً للإنسان هو قعدانه البصرة والحساسية والحياة الباطنة لسيطرة المظاهر الميكانيكية على تفكيره . ولقد بحثوا عن علاج لهذا وذلك بإبداع شعر خاص بالنفس فى تمام فرديتها وخصائصها المميزة . وأنكروا ، لأغراض شتى ، أن هناك شيئاً هو الإنسان الوسط وحاولوا أن يشيدوا بالإنسان فى تمام ذاتيته الذى يحقق إمكاناته بقدر ما يستطيع ، ويعاوم بحمية وشجاعة تومض آفاق تجربته . لذلك فإن هذا الشعر فردى على نحو عميق بل أرسقراطى بمعنى أنه يتعلق بكل ما هو نادر ومختار فى الإنسان . إن مثله الأعلى ليس الإنسان الوسط الحسى ، وليس هو الحيوان السياسى ولا القديس أو المفكر : بل هو بكل صراحة وجراًء الفنان ، ذلك الإنسان الذى يجعل الحياة نفسها فناً بشموره بنواحي الجمال حتى لا تشوبها شائبة ، ورفضه أن يوفق بين نفسه وبين أى نظام آلى للفكر أو السلوك .

يعتبر الرمزيون العالم سراً ويؤمنون بأن مهمتهم تفسيره وفق طابعه الروحى ، فشعرهم أشبه بالترتيل يتصف بالسمو الكهنوتى . إنهم كهنة وأنبياء لنظام غير مرئى يتكلمون عنه بمهابة ووقار مستميتين رموز ملهمة . وهم يعتبرون أنفسهم طبقة مختارة وصفوة تتمتع بمعرفة خاصة ، يشعرون بالزمامات القاهرة تفرض عليهم عرض هذه المعرفة بكل مضمونها الحيوى . وحتى إذا رجسوا إلى الأرض كما فعل يتس وبلوك بمد أن قددا رؤاها الأولى ، فإنهم ما برحوا غير شهبين بشيرم من البشر ويتكلمون بسلطة خاصة وبنأى عنهم . إنهم يحسون أن للشاعر مكانة خاصة فى المجتمع وأنه مكلف بالقيام بواجبات كانت حتى ذلك الوقت وفقاً على الكهنة ولكنهم قدوها نتيجة للنقد العلمى والتاريخى الهدام . إنهم ليسوا جماليين كرجال العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، إنما هم مرتبطون بما يبدو ما يظن عادة أنه جميل ، مرتبطون بجماع عالم روحى لا يعبر عنه سوى الرمز لأنه سر يتجاوز العقل التحليلى أو البحث العلمى أو مجرد التقرير الوصفى .

لقد ورث الرمزيون تراثاً غنياً تليداً من الفناء للثقل ، الذى يرجع المهد به على الأقل إلى إحياء الشعر الشعبي فى القرن الثانى عشر الذى أخذ كثيراً من اليونانية واللاتينية . وهم يحسون برابطة وثيقة بينهم وبين هذا التراث لأنهم يشعرون بالماضى شعوراً عميقاً ويستخدمون مختلف الوسائل لتقريبه من عصرهم . وإن ما فعله رلكا فى تأمله لروائع التصوير والنحت ، أو ما فعله بيتس برجوعه إلى الأساطير الأيرلندية والأدب الشعبي ، أو جيورج بإحيائه نظرة إغريقية فى جوهرها ، قد فعله بلوك فى تنقيته عن روسيا الأدبية الكامة تحت ستار من القوضى والانحطاط ، وفعله فليورى باستعارته أفكاراً قديمة لتجربة حديثة ، وفعله آدى فى تفسيره للدمار الذى أصاب بلاده من قوى الظلام التى أهلكتها خلال ماضيا . إن الرمزيين عندما يريدون أن يعطوا أفكارهم لونا وشكلا فإنهم يخلعون عليها شيئاً أشبه برداء تاريخى كما فعل ديكاسترو عندما قدم أسطورة الخطيئة والخلاص فى قصة القديس مكاريوس ، أو عندما صور أونامونو قوة العقيدة المسيحية بشخصية فيلا سكوز . إن نظرهم إلى الماضى لا تشبه نظرة البرناميين أو نظرة السابقين لمصر الرافائيليين . لم يريدوا الحرب إلى الماضى ولم يحذوهم القديم بسحره أو غرابته . بل إنهم يرون أن أعظم الأعمال التى حققها الماضى هى التى تجعل الحاضر على ما هو عليه ، وأن فهم هذا الماضى فهما صحيحا هو الذى يجعلنا نبدأ فهم أنفسنا . إنهم يسمعون نغمو تقديم خلاصة لتجارب الإنسان فى العالم مما خبره عظماء الرجال فى الماضى وغالباً ما اجتازوه ولكنه يحتاج إلى تفسير جديد بلغة عصرنا . إن شعراً كهذا يتطلب درجة عظيمة من الثقافة والتعليم لدى كل من باظليه وقرائه . ومذهب هذا الشعراً أيضاً أنه لا يمكن أن نفهم حتى أوضح حوادث الحياة المعاصرة إلا إذا رأيناها فى كل ظروفها التاريخية . ليس من المستغرب أن شعراً له مثل هذه المطالب يعتبر أحياناً ترفاً صوفياً خاصاً بنخبة من المارفين بالأسرار ، لا صوتاً معبراً عن المطالب المباشرة الملحة لمجتمع حديث .

إن ما حققه الرمزيون هو من مفاخر أوروبا فى القرن الحالى .

ومهما تكن عليه سنون المستقبل من جذب وجفاف ، فبوسعنا أن نزمى بذلك النصر الذى حققته الروح للبدعة ، وما فاضت به على الحياة من إثراء . لقد أكدت عنصرها هاما فى الحياة الإنسانية وهو رهبتنا وغبطتنا حيال أسرار الخلق وأمام الروح الخلاقة التى تبذل فى خفاء ما لا يمكن حصره .

لقد اعتبر الرمزيون الحياة تجربة دينية ، شيئاً يوقظ الإحساس بما هو مقدس ،

ويحفزنا على المشاركة فيه وعلى فهمه . لقد حاولوا النفوذ إلى ما وراء البناء الصوري للعقيدة بل إلى ما وراء أسطورتها تدفعهم رغبتهم في الشور على ما هو أعمق جذورا وأكثر ثمولا . إن موضوع شعرهم هو هذا البحث ونتأجه والسمى لربط العالم المنظور بغير المنظور ، ربط عالم الوقائع بعالم القيم . ولذلك فهم قادرون على تمجيد مناسبة بينهما ، وعلى إعطائها معنى واسعا رمزيا ؛ وهم يرون فيها قوى أرفع وأجل من أية قوى زمنية . وينطوى عملهم العظيم على إيمان عميق بأن الشعر في أعلى صوره طريقة للحياة لأنه وحده قادر على الاتصال بغير المنظور .

إن الروح الساخرة التي تهود أقدار الشعر لا تسمح لعمل عظيم أن يتكرر أو أن يزدهر ثانية بعد اكتماله . قبل أن يصل الرمزيون إلى أوجهم بدأت حركة رد القفل ضدّهم . وكان هذا الأمر طبيعياً لا يمكن تجنبه ولا الشكوى منه . قد كان الرمزيون على درجة من القوة والحرص وضيق الحدود تحول دون اتساع نفوذهم أو استمراره . وإن الحركة التي سميتها « بـمذهب التجديد » كانت في مبدئها معارضة للرمزية واحتفظت بهذا الطابع في جهودها وأعمالها . وهي لا تدّين للرمزيين بشيء سوى اعتقادها أن الشعر ينبغي أن يكون شعراً خصب وإن لم تكن دائماً مخلصه لهذا الاعتقاد .

كما أنه يمكننا أن نرى في معظم صفاتها البارزة رد فعل قوى ضد اتجاه شعري تأصلت جذوره حتى أصبح من الضروري اجتثاثها قبل تكوين أي اتجاه جديد . ففي حين كان الرمزيون يتمتدون بوجوب أمر سام يتجاوز التجربة الحسية فإن نظرة أصحاب اللذهب التجديدي تنكفي بعالم الحياة الجارية ولم تجاوز معتقداتهم مشاغل الحياة اليومية . وإذا كان الرمزيون يستخدمون أسلوباً مغنياً ، فإن المجددين يؤثرون لثة الحوار العادية ، بل اللغة الدارجة إذا مادعته الحاجة إلى ذلك ، وفي حين كان الرمزيون يستمدون مادتهم من ماضى حى ، فإن المجددين يقتصرون على الحاضر الراهن والملاحظة العابرة . وإن كان الرمزيون يفضلون أشكالاً مألوفة من النظم ، فإن المجددين يميلون إلى تحرير الشعر من قواعده وتفسير أوزانه وفق أمزجتهم . وبينما أعرض الرمزيون عن طابع وموضوعات كثيرة ظناً منهم أنها لا تتفق وجلال الشعر ، فإن المجددين انطلقوا في العالم بحثاً عن شق الموضوعات ولم يحجموا عن تناول الطابع للتأخرة أو الحادة . بينما رام الرمزيون على حد تعبير باتر *Pater* ، الارتقاء بشعرهم إلى « حالة موسيقية » وجعلوا الموسيقى نموذجاً في تدبيرهم للألفاظ ، فإن المجددين يتمدون اعتماداً أكبر على التصوير ، فرفضوا الصورة البصرية إلى المرتبة التي كان يحتلها الرمز الذي يوحى بالمعاني . وبينما كان

الرمزيون تستوهم للوضوعات الجلية العميقة ، فإن المجددين يقنمون بلحظات النشوة الخاصة . إن التباين عظيم بين الأسلوبين والنظرتين . لقد لاقى موقف الرمزية تقيضه في مذهب التجديد ، وهكذا انتقل عصرنا من نوع من الشعر إلى نوع آخر يعارضه لاعتبارات كثيرة تمام المعارضة .

وقد اكتمل المذهب التجديدي أوروبا — شأن الرمزية في إبانها — وألهم شعراء مرموقين في أغلب الدول الأوروبية . وإذا كانت ألمانيا أو النمسا لم تنجبا شاعراً من الطراز الجديد يضارع جورج جورج *George Rilke* ورلكا *Rilke* قد يرجع ذلك إلى أن حركة الشعر لم تكن متصلة في البلاد الألمانية ، وإلى أنه قد قدر لصوت الشعر أن يخفت في معمعة الصخب النازي . وأما إيطاليا التي لم تنجب أى شاعر رمزي بارز والتي يبدو أن بلاغة دانونزو *d'Annunzio* كانت زهقتها ، فقد دبت فيها الحياة من جديد تحت تأثير المجددين ، ومع أن أول صوت ارتفع في إيطاليا كان البيان الركيك الذي أعلن فيه مارينيتي *Marinetti* عام ١٩٠١ ما يسمى بمذهب المستقبل *Futurism* ، فقد ازدهر فيها فن رقيق لطيف كان رائده أنجاريقي *Ungaretti* ، ومونتالي *Montale* أبرز المشتغلين به . وبالرغم من هذا الفارق الطفيف بين ميداني انتشار المذهبين ، أصبح المذهب التجديدي ، كالرمزية ، حركة أوروبية ، وغدا له أتباع بارزون في أغلب البلاد ، وإذا كان ت. س. إليوت *T. S. Eliot* رائد الحركة في إنجلترا من أصل أمريكي ، فإن لها بطلة قومية هي إديث سيتول *Edith Sitwell* ، وفي فرنسا قاد پول إيلوار *Paul Eluard* جماعة من الشعراء اللامعين المتحمسين ، وفي روسيا لم يكن هناك ما يضارع موهبة مايا كوفسكي *Mayakovsky* الثائرة إلا قوة باسترناك *Pasternak* المركزة . وبرزت في إسبانيا مدرسة ممتازة من الشعراء حوالي عام ١٩٢٠ ، كان أعظمهم لوركا *Lorca* وألبرتي *Alberti* ، ووجدت اليونان صوتاً جديداً في جورج سيفيريس *George Seferis* ، ولم ينقطع سيل المريدين وراء هؤلاء الرواد اللامعين ، ومن بين أولئك المريدين من تركوا أثراً ملحوظاً واحتلوا مكانة في هذه الحركة . وليس هناك شك في أن النزعة الحديثة عبرت عن حاجة محققة عميقة وهامة في الوعي المعاصر . ويمكننا أن نتساءل عن مدى نجاحها ، وعمما يحتمل دوامه بما حققته هذه الحركة .

كان أول ما اهتم به الرمزيون أن يبلوا جهداً كبيراً لجعل لغة الشعر تقيّة دقيقة . وكان من طبيعة موضوعات الرمزيين أن بدا في شعرهم ميل نحو الإبهام . ولم يكن من هذا بد محكم ما تناوله قهمن من مجردات عالية . ولكن القرن الجديد الذي تنجب مثل

هذه المجرّدات كان يهدف إلى دقة أعظم ، وإلى نوع جديد من التأثير . وجد المجددون معجمهم في لغة الحديث اليومية ؛ وهم باختيارهم الدقيق منها واستخدامهم الخلاق لها قد أكسبوا الشعر نضرة وحيوية جديدتين ، وكانهم في هذا على وفاق سيد مع عامة الناس ويثولون التعبير عن أفكارهم في صورة رقيقة مستمدة من كلماتهم . وهاك مثالا بعض سطور كتبها إيلوار عن بطل من أبطال المقاومة الفرنسية . إنها تقرير بسيط عن واقعة مكتوب بأعم الكلمات وأشيعها :

*La nuit qui précéda sa mort
Fut la plus courte de sa vie
L'idée qu'il existait encore
Lui brûlait le sang aux poignets
Le poids de son corps l'éccœuratt
Sa force le faisait gémir
C'est tout au fond de cette horreur
Qu'il a commencé à sourire
Il n'avait pas UN camarade
Mais des millions et des millions
Pour le venger il le savait
Et le jour se leva pour lui.^(١)*

إن بصيرة نقاذة هي التي تتلقى هنا الألفاظ من لغة الحديث الحية ، ويقوم النظم كله على استخدام أبسط الكلمات للمكنة ، مخلفاً أثراً نضراً قوياً ، ولا نجد هنا أثراً للإيهام وعدم الدقة ، وإنما تؤدي كل كلمة أقصى مفعولها .

إن العودة إلى لغة الحديث العادي معناها أن المجددين يستخدمون الكثير من

(١) كانت الليلة التي سبقت مماته

أحمر ليلالي حياته

إن التسكير في أنه لا يزال موجودا

كان يجعل دماغه تفل في قبضتيه

أشجره تفل جسده

فتأوه من قوته

وفي غمرة هذا الفزع

أخذ يتسم

فلم يكن له رفيق واحد

بل ملايين وملايين من الرفاق

يطمأنهم آخذون بثأره

ثم أشرق عليه النهار

الألفاظ التي كان الرمزيون يميلون إلى تجنبها ، الأمر الذي أكسب عبارة المجددين مزيداً من التنوع ، ولما لم يكن من شأنهم أن يحتفظوا بأسلوب واحد عال للتعبير ، وإنما يتناولون الأشياء كما يرونها ويشعرون بها بالضبط ، فقد توسعوا إلى أقصى حد في استخدام أى لفظ يلائم غرضهم ولو كان دارجاً . وزام في أفضل شعرهم يوقفون إلى إنتاج قريب إلى النفس قوى التأثير في الوقت نفسه ، كما تبين هذه السطور من قصيدة النفس الصغيرة Animula لـ Eliot :

*Issues from the hand of God the simple soul,
Irresolute and selfish , misshapen , lame,
Unable to fare forward or retreat,
Fearing the warm reality of the offered good ,
Denying the importunity of the blood,
Shadow of its own shadow, spectre in its own gloom,
Leaving disordered papers in a dusty room ,
Living first in the silence after the viaticum.*⁽¹⁾

إن هذه الأبيات أكثر تعقيداً واستخدماً للاستمارة من الأبيات التي اقتبسناها من إيلوار ؛ ولكنها تصور كذلك مقدرة المجددين على انتقاء الألفاظ المادية وإعطائها ذوقاً وتميزاً جديدين . إنهم يستخدمون هذه الألفاظ بدقة ، ولكنها ليست بدقة المنطقي أو الفقيه ، وإنما بدقة الشاعر التي تعكس بالضبط ما يشعر به وتجعله واضحاً بالقدر الذي تسمح به الألفاظ .

وهناك نجاح آخر للمجددين يتمثل في تنميتهم صفة للتعبير عن كثير من الحالات النفسية الكامنة التي كانت تستعصى على فن الرمزيين الخلق . ويستمد هذا الشعر الكثير من التأمل الذاتي ومعرفة النفس ويصر على أن كل عنصر في تجربة يمكن تصورها له أهميته ويستحق التسجيل . وترى هذه الحركة أنه مهما يكن من غرابة في حالة نفسية ما

(١) تتطابق النفس البسيطة من يد الله
إنها مقددة ، أنانية ، شوهاء ، عرجاء
حاجزة من أن تتقدم أو تتراجع
هائبة ما للخير الموهوب من حقيقة دافئة
متكررة رغبة الدم الملصقة
فهي ظل لظلها ، وهي شبح في ظلتها الكثيفة
عظفة أوراها غير مرتبة في غرفة غيراء
وفي السكون تبدأ حياتها بعد تزودها بفرمان المائتين .

فلا يجوز لنا أن نلحق وصفنا لها بنية أن نجعلها تتفق وما ينبغي أن تكون عليه في ظننا .
والواجب الأول هو الصدق ، الذي يجب على الشاعر أن يعبر عنه بطريقة شمرية ،
مضيقاً عليه الظلال وللعانى المرتبطة التي يلبسها بنفسه في حالة ما . وقد يؤدي هذا بطبيعة
الحال إلى تعقيدات كبيرة تعتبر مسئولة إلى حد كبير عما يشتهر به الشعر الحديث من
غموض . حقاً ، إن هذه الصنعة في يد أى شاعر غير جيد لها من اللساوي، أكثر مما لها
من الزايا ، إذ قد نفشل تمام الفشل في الاستجابة لما يقال لمجرد أنه ليس لدينا أية فكرة عما
هو مقصود . أما إذا كانت هذه الصنعة أداة في يد شاعر يعرف كل ما يريد قوله وكيف
يستخدم تلك الصنعة الجديدة في التعبير ، فإنها تضيء على الشعر متعة دقيقة غنية ، إذ يسرى
في كل عنصر إلهام الشاعر الخاص وشخصيته ، ولكل عنصر فردية غير عادية خاصة
به . ومن الصعب أن تصور شاعراً قبل هذا القرن يجرؤ على الإفصاح عن مشاعره
بناية وعلى نحو غير عادي في نفس الوقت كما يفعل لوركا في الأبيات الآتية :

*Me he perdido muchas veces por el mar,
con el oído lleno de flores recién cortadas,
con la lengua lleno de amor y de agonía.
Me he perdido muchas veces por el mar
como me pierdo en el corazón de algunos niños.*^(١)

إن جمع لوركا الألفاظ وللعانى على هذا النحو الجريء يعكس بدقة ما يشعر به ،
ويتعذر ذلك إلا بوساطة التعبير المباشر الذي يمتاز به الصناعة الحديثة للشعر . وللمجددين
أن يفخروا لتوسيعهم آفاق الشعر بالكشف عن كثير من جوانب التجربة الغامضة ،
ولابتكارهم وسيلة للتعبير عنها بصورة حية دراماتية .

وقد أدت عمليات استكشاف النفس هذه إلى تنحية عظيمة للصور البصرية . ولما
وجد المجددون أن الألفاظ المجردة عاجزة عن تأدية الدلالة التامة للحالات النفسية غير
المألوفة ، لجأوا إلى الصور التي تخلق جواً ، والتي توحى بمجهر للوضوح . وإن ما أدته
الرموز في التعبير عن العالم غير المنظور لدى الرمزيين تؤديه الآن الصور في التعبير عن

(١) ضللت في البحر مرات كثيرة

ملوء السمع بزهور حديث قطافها -

واللسان ملوء بالحب والحسرة

ضللت في البحر مرات كثيرة

كما أضل في فلوب بعض الأطفال .

العالم المنظور عند المجددين . وهذه الصور أكثر من أن تكون مجرد استعارات ؛ فلها من القوة والإشعاع ما يجعلها تستحوذ على انتباهنا وتقل لنا ما لموقف معين من طابع وما يحيط به من جو . وهناك من الشعراء المتمكنين من هذا الفن ، مثل لوركا وباسترناك ، من لم القدرة على إبداع قصائد ، تكاد تكون كاملة ، من مجموعة من الصور التي تبدو غير مترابطة ، وإن كانت تحقق تأثيراً متكاملًا وذلك لارتباطها بالموضوع الأساسي . وكثيراً ما يهيئ اختيار صورة غير متوقعة وملائمة تمام اللامعة جواً يبلغ من الحيوية ما يجعلنا نستجيب لها في الحال وندرك المراد منها . ويقدم الشاعر الصورة في الغالب دون شرح ، وعليها وحدها أن تؤدي المقصود منها ، إذ أن الشرح في عبارات مجردة قد يفسد الطابع الخاص بالموقف الذي هو مصدره . وتستدعي مثل هذه الصورة فيضاً دافقاً من الخواطر ، وهي تبين كيف أن حالة واحدة يمكن أن ترتبط بعدد كبير من الحالات الأخرى وتتضمن قدرًا من التجارب لا حصر له . إن الصورة تحدد الموضوع في نقطة معينة ولكنها في نفس الوقت تشع ضياءاً حولها .

ولن تبين مدى صعوبة هذا الفن ومبلغ تأثيره إلا إذا أوردنا أمثلة منه ولنبدأ بضمّة أيات من قصيدة لإديث سيتول *Edith Sitwell* عن القنبلة الذرية . وليس هناك من موضوع يمكن أن يكون أكثر شيوعاً من هذا الموضوع ، ومن ثم فهو يتطلب جهداً كبيراً للارتفاع به عما يحيط به من ابتذال . فعلى الشاعر أن يدع شيئاً جديداً كل الجدة رآه بإطاقته وبصره . ويهدف المجددون إلى أن تكون القصيدة مطابقة لفكرة الشاعر البديعة وإلى أن تتضمن كل ما يراه فيها . وهكذا تبدأ إديث سيتول :

*Under great yellow flags and banners of the ancient cold
Began the huge migrations
From some primeval disaster in the heart of man.
There were great oscillations
Of temperature... You knew there had once been warmth;
But the cold is the highest mathematical idea... the Cold is Zero,
The Nothing from which arose
All being and all variation ... It is the sound too high
for our hearing; the Point that flows
Till it becomes the line of Time ... an endless positing
Of Nothing, of the Ideal that tries to burgeon
Into Reality through multiplying, Then Time froze
To immobility and changed to Space.
Black flags among the ice, blue rays*

*And the purple perfume of the polar sun
Freezing the bone to sapphire and to Zircon —
These were our days.*⁽¹⁾

إن الصورة المركزة هنا هي التي تحدد النغم الذي يسود للمقطوعة كلها ، ثم تتطور هذه الصورة وتستكمل . إن قلب الإنسان في زمن القنبلة الذرية قد دخل عصراً جليدياً اختفت فيه كل حرارة ونمو وحركة . وبعد أن تعرض إديث سيتول صورة تلك البرودة الرهيبة ، تمضي فتكشف عن مضموناتها وتناجها . ويشبه هذا التجمد للقلب شيئاً ما يأتى من ماضٍ مسحيق وحشى من حالة مجردة لا معنى فيها للمقياس والحركة لأن كل المعايير قد حطمت . إن القلب الجليدى يرتبط أولاً بالأعلام الصفراء رمزا للوباء ، ثم بالأعلام السود رمزا للوت . ويقوى ذلك الإحساس بالسكون اللا إنسانى الشاحب صور مستمدة من مواد معدنية هي ضدومانع للحم والدم ، ومن حسابات رياضية مخالفة للمعقول يضع فيها كل نظام للأعداد في معانى السلب واللاتماهى ، وهذه الصور ، وإن كانت متباينة ، إلا أنها مرتبطة بتجربة واحدة ، وتمكس أوجهها المختلفة وتشرق عليها . وإذا لم نتبين ، في بادئ الأمر ، القوام العقلى الذى يسند هذه الصور ، فهذا لا يعنى أنه غير موجود . إنه على العكس موجود وجوداً قوياً ويكشف عن نفسه خلال الصورة التى تبنى بكل ما يلزم لجعل التأثير قوياً بل دقيقاً .

(١) تحت أعلام البرد الحقيق الصفر الكبار وينوده

بدأت الهجرات الهائلة

من كارثة حدثت في سالف الزمن القديم في قلب الإنسان

اضطرب ميزان الحرارة لتغيراتنا المتطرفة الكبيرة

وقد علمت أنه كان ثمة دقة في وقت من الأوقات

ولسكن البرد هو أعلى معانى الرياضيات ... لأن البرد صفر

هو الاشياء الذى نشأ عنه

كل وجود وكل نعيم ... هو الصوت الذى يلو علوا كبيرا

فلا ندركه بالسمع وهو النقلة التى تفيض

حتى تصير خط الزمان وهو وضع لا نهاية له

للأشياء أى للمثل الأعلى الذى يسرى

إلى الوجود متخذاً صوراً كثيرة . ثم استعال برد الزمان

جليداً واهلب مكاننا

أعلام سود بين الجليد والأشعة الزرقاء

وعطر الشمس الغضبية الفرمزى

تحيل العظام جليداً من ياقوت وزرقون

تلك كانت أيامنا

ومع ما عليه هذه الصناعة من مستوى عقلي رفيع ، وبالرغم مما تتطلبه منا من مجهود كبير لفهمها ، فإنها تنبض بالمشاعر وتثير انفعالات قوية . وتبين قصيدة « إنسان هذا العصر » *Uomo del mio tempo* التي كتبها الشاعر الإيطالي سلفاتورى كواسيمودو *Salvatore Quasimodo* ، خلال الحرب الأخيرة كيف يمكن لهذه الصناعة أن تخاطب القلب مباشرة :

*Sci ancora quello della pietra e della fionda,
uomo del mio tempo. Eri nella carlinga,
con le ali maligne, le meridiane di morte,
— t'ho visto - dentro il carro di fuoco, alle forche,
alle ruote di tortura. T'ho visto; eri tu,
con la tua scienza esatta persuasa allo sterminio,
senza amore, senza Cristo. Hai ucciso ancora,
come sempre, come uccisero i padri, come uccisero
gli animali che li videro per la prima volta.
E questo sangue odora come al giorno
quando il fratello disse all' altro fratello:
' Andiamo ai campi ' , E quell' eco fredda, tenace,
è giunta fino a te, dentro la tua giornata.
Dimenticate, o figli, le nuvole di sangue
salite dalla terra, dimenticate i padri:
le loro tombe affondano nella cenere,
gli uccelli neri, il vento, coprono il loro cuore, (١)*

(١) ما زلت رجل الحجر والقلاع
يا إنسان عصرى . كنت فى مكان القيادة فى الطائرة
ذات الأجنحة المؤذية فى ظهيرة الموت
رأيتك فى مرة النار وعند الشاق
وعند مجلات التذيق . رأيتك ، وكنت أنت
ببلسك الدقيق المنجى إلى التدمير
بدون حب وبدون مسيح . لقد قتلت مرة أخرى
كما كان الأمر على الدوام ، كما قتل آباؤك وكما قتلوا
الحيوانات إذ رأوها لأول مرة .
وتفوح رائحة هذا الدم كما فاحت يوم
قال الأخ لأخيه :
« لنذهب إلى الحقول » وهذا الصدى البارد الذى لا يزول
وصل إليك فى يومك الذى أنت فيه
أيها الأبناء انساوا سحب الدم =

إن الفكرة المركزية هي أن الإنسان متمطش إلى الدم دائماً ، يعبر عنها الشاعر بجرأة في البداية . لا يزال الإنسان الآن كما كان في العصر الحجري . ولكن هذه الفكرة تتطور عن طريق الصور المستمدة من غرفة التعذيب وإهلاك الحيوانات الأولى ، وقتل قاتيل لمبايل . وحول هذا السياق تنسج صور أخرى تجعل كل مثال أكثر بروزاً . إن عادة إهدار الدم تشبه صوتاً يطن في آذاننا أو سحياً من الدم تنبتق من الأرض ، بينما الدعوة إلى التخلي عن الوسائل القديمة الأتمة تنتهي ببناء ضد هذه للذبيحة العقيمة ، وتختفي كما انطوى أسلافنا في نسيان مشين . لحول الفكرة المركزية يجمع كواسيمودو ، كما تفعل إديث سيتول عدة صور ، ويبين كلاهما كيف أن هذه الطريقة تزيد في غنى الموضوع الذي مسهما في صميم وجودهما مساهمة عميقة .

وإزاء هذه الأمثلة لا يمكننا أن نكر أن المجددين قد أبدعوا شعراً قوياً يعبر عن مشاعر خاصة ، قادراً على تناول أية أزمة أو كارثة . إن هجر نظرة الرمزيين وأسلوبهم قد مكن بعض الشعراء من النظم بطريقة جديدة مباشرة ، فجاء أروع ما أبدعه المجددون خلال الثلاثين سنة الأخيرة أورياً وطالياً على السواء ، معاصراً في أسلوبه ولا زمانياً في دعوته . قوته تكمن في صدقه ، ولكن ما كان لهذا الشعر أن يبلغ هذه الدرجة من القوة لو لم تستخدم في أدائه صناعة تتيح له أن ينقل بصدق ما يراه الشاعر وما يصبغ به هذه الرؤية من ألوان فكره وإحساسه . وإذا كان الرمزيون قد علقوا أهمية كبرى على حماية النفس من تأثير العامة ، فإن المجددين يرون أن النفس ضرورية للشعر ما دام الجوهرى في الأمر هو ما يشعر به الشاعر وراه في لحظات إبداعه . ولقد ذهب المجددون إلى أبعد مما ذهب إليه الرمزيون في رفضهم رد التجربة الفردية إلى تجارب مشتركة . فيؤكد الشاعر الحديث بصورة أقوى رغبته في أن يعبر عن نفسه ويذكر ما يحسه حقاً دون أن يلجأ إلى التوفيق بين نفسه وما قد يكون متوقفاً منه أو مطلوباً . ولا يمكننا أن نشك فيما يتيح هذا الوضع للشعر من مزايا . فإنه إلى حد كبير سبب في تركيز قوة شديدة في شعر البرقي وإيلوار ، وفي فتح مجالات حسية جديدة استخدمها لوركا وباسترناك . ولكنه يثير في نفس الوقت مشاكل كبيرة ويقم عقبات جديدة أمام مهمة لما ما يكتبها من صواباتها . إن ما حققه المجددون رائع حقاً . ولكن على الشعر الآن أن يؤدي بمن هذا الكسب .

== المساعدة من الأرض . انسوا آباءكم

إن قورم تنوس في الرماد

وقلوبهم تطليها الطيور السود والرع .

وبالرغم من عظمة هذا الإنتاج وبما حققه من توسيع في آفاق الشعر ، فمسير أن ينبغي علينا أنه خلال الخمس عشرة سنة الأخيرة أو نحو ذلك قد احتل فيه شيء ما ، أو ألا تتبين الوهن الذي طرأ على قوة دفع للذهب التجديدي بفعل ما أقامه في طريقه من عقبات — فكان العقد الثالث من القرن العشرين فترة نشاط خلاق عظيم في كل أوروبا ، وربما كان العقد الرابع أقل حياة ، ولكن ظهرت فيه أسماء جديدة ، كما أحرزت انتصارات جديدة ، غير أن الإنتاج الشعري في العقد الخامس يكشف عن تدهور حاد في الكيف . حقاً لقد كانت هذه فترة حرب وسلام مضطرب ، ولكن الحرب ليست بالضرورة عقبة في طريق الشعر ، والحرب المالية الأولى خير مثال لذلك ، كما أن الموقف قد تدهور منذ عام ١٩٤٥ ، ولم تجد هواجس سلم قلق من يعبر عنها في شدتها إلا نفرا قليلا من الشعراء ، ويبدو أن أكثر ما كتب ينقصه الإيمان وال عاطفة ولا يبدو أن يكون تطبيقاً لأسلوب بلغ من الصعوبة حداً أصبح الشاعر معه لا يطلب أكثر من القدرة على ممارعته بمهارة . ولكن ما زال هناك شعراء مجيدون ، من بينهم من هم حديثو السن ، وإن كانت تقصم الموضوعات الهامة شوارق الإلهام والانطلاق والقوة التي يحتاج إليها عالم دمرته الكوارث وعلو الخوف من مصير أسوأ من حاضره .

ويمكن تفسير هذا التدهور إلى حد ما بطل خارجية لا يكاد أن يكون لها علاقة بالموضوع . فحركة الشعر العظيمة في إسبانيا توقفت فجأة بقيام الحرب الأهلية عام ١٩٣٦ حين أعدم لوركا في خندق ريبا بالرباص ، ومات هرناندز *Hernandez* في السجن ، وماتشادو *Machado* في معسكر للاجئين ، بينما أثر كل شاعر جدير بهذا الاسم أن يعيش في المنفى ، وبما تبع ذلك حتماً من تناقص في الإنتاج وتدهور في قوة الشعر ، إذ أنه كلما بعد الشاعر عن وطنه ولغته القومية فإن فنه يعانى السغبة ويموت . وتشبه نكبة إسبانيا محنة روسيا . فبعد عام ١٩١٧ ، بدا أن الشعر الروسى يتألق . فقد أطلقت الثورة طلائع جديدة وألهمت آمالاً حارة . غير أن السلطة السياسية بدأت تهيم شيئاً فشيئاً وبلا رحمة على الإنتاج الشعري قفضت بهذا عليه . وبمكنا أن نتبين من إعدام جوميلوف *Goumllov* ريبا بالرباص عام ١٩٢١ ، ومن انتحار إز نين *Esenin* عام ١٩٢٥ ومايا كوفسكى *Mayakovsky* عام ١٩٣٠ ، ومن اختفاء ماندلستام *Mandelstam* عام ١٩٣٧ ، يمكننا أن نتبين من كل ما ألقه هذا الوضع بالشعر من أذى . فلم تقض الثورة على كل من يمتثل خروجه عليها غضب ، بل لقد نهمت مايا كوفسكى أكثر دعاتها تحمساً . نعم إن بعض الشعراء الميدين لا يزالون أحياء ، غير أنه لا يسمح لأفضلهم

بالنشر . أما ما ينشر فهو ما تجيزه السلطات ، وهذا يعنى أن على الشعراء أن يتناولوا موضوعات عامة في أسلوب سطحي بال — وهو أمر يشبه في عبثه أن يعهد إلى ت . س . إليوت بكتابة قصيدة عن مهرجانات بريطانيا بأسلوب المصير الفيكتوري المتأخر . وقد تكون هذه المحاولة لتوجيه الشعر مضحكة إن لم تكن محزنة . وهذا يعنى في الواقع أن شاعر آمن أعظم الشعراء الأحياء ، وهو بوريس باسترناك *Boris Pasternak* قد قضى عليه بالصمت ، وأن ما نشر من إنتاج شعري ضخم في الاتحاد السوفيتي يكاد لا تكون له قيمة بالمرّة .

قد تفسر السياسة علة اختفاء الشعر في إسبانيا وروسيا ، ولكنها لا تفسر سبب الوهن المتزايد الذى أصاب الشعر في البلدان الأخرى . حقيقة إن الجيل الأكبر سنًا ما زال مثالا رائعا في إنجلترا وفرنسا وإيطاليا ، ولكن هؤلاء الشعراء هم ، بالرغم من ذلك ، الجيل الأكبر ، وقد آن لأخرين أن يكونوا على استعداد ليخلفوهم . وليس مما يجانب الصواب أن نشير إلى ما للجيل الأصغر من مواهب ملحوظة . إلا أننا نجد في إنجلترا أن دايلان توماس *Dylan Thomas* ، بالرغم من قوة نزغته الديونيسية عاجز عن تخطي ذكريات الطفولة ، وأن دافيد جاسكوين *David Gascoyne* أسير رؤى رمزية يستصحب التعبير عنها بالألفاظ . كما يبدو أن نشاط الشعر وحيويته في فرنسا اللتين ألفتيهما حركة المقاومة ، قد بدأ ينحسران . فبالرغم مما لبير إيمانويل *Pierre Emmanuel* من موهبة ملحوظة في التعبير ذى التأثير القوى فإنه لا يباريه في هذا المضمار سوى قلة . وفي إيطاليا كذلك لما يجد الشعراء للتأخرون معلما حقيقيا أو منهجاً ملاماً تمام اللامعة . قد يكون المصير مناوئاً للشعر وغير مشجع للشباب على صنعه ، ولكن ليس هناك أى داع للظن بأن الرأى العام يبدى عدم اهتمام كذلك الذى ساد الفترة بين ١٩٩٥ و١٩٩٤ ، عندما وضعت الأسس لشعر عظيم حقا . والاحتمال الأكبر هو أن التدهور الحالى للشعر يرجع إلى ممارسته وأساليبه . ففي محاولة الشاعر أن ينقل جماع ماتضمنه مشاعره في لحظة ما ، تقلا دقيقا كل الدقة ، يواجه أخطارا جدية . وفي إيمان الشاعر الفكرى موقف ما وفي رغبته الخالصة في أن لا يقصى أى شيء هام ، وفي أن ينقل حالة شديدة التقيد ، يعوق حركاته ويفقد انطلاقه الحر الذى لابد منه لبلوغ أعلى مراتب النجاح . ويبدو أن كثيرين من الشعراء المجددين قد وقفوا في شرك دائرة مسرحية حيث يبدلون الحب ويعتدرون نفوسهم ، ولكنهم لا يستطيعون القرار منها . إنهم يملكون اللوعة والتجربة والصناعة ، ولكنهم محرومون في النهاية من الانتفاع . وهم بملاحظتهم أنفسهم بدقة بالغة يحولون دون أن تؤدي ملكاتهم مهمتها ويفشلون في

الإفلات من الإلهام الحى إلى الإمكانيات الجديدة التى يمكنهم أن يحققوها إذا قللوا من تمسكهم بأن يكونوا مدققين ومهتمين بأنفسهم . ولكن أكبر المجددين لم يمانوا من هذا النقص . لقد كان بوسعهم أن يربطوا بين ما يستحق الإعجاب من وحى النفس وانطلاق أغانى لا تختبئ . ولكن يبدو أن الكثيرين منهم توقفوا عند منابع إبداعهم ، ولم يكن فى استطاعتهم الخروج منها إلا ببطء وجهد وبمحرمة تمنع فى الانتباه والحذر . ولقد أصبح شعر المجددين فى الوقت الحاضر أسير غاياته الطيبة وصنعتة التى ابتكرها لتحقيق هذه الغايات .

ما الحل ؟ وهل هناك فرصة لأن نجد حلا ؟ قد نظن أولا أن الأزمة ينبئ أن يسمح لها بأن تقطع شوطها حتى يأتى رد فعل يشجع شعرا أكثر تفتحاً وأقل خصوصية وتدقيقاً . وفى هذا كثير من الحق . ولئن يتخلى المجددون عن مذهبهم التجديدى بكل ما يدركونه من معانيه ، حتى يؤمنوا أنهم وجدوا ما هو أفضل منه . غير أن حقيقة المشكلة أصبحت على الأقل واضحة وهى أن يحفظ أسلوب المجددين بإشرافه وصراحته وأن يسترد مع ذلك شيئاً يبدو كأنه قدسه ، أعنى « الانطلاق والصعود والنشيد والخلق » أليس بوسع شعرائنا أن ينطلقوا ؟ أليس بوسعهم أن يستجيبوا للحوادث على نحو أقل حذراً وتقيداً . وأن يفصحوا عن أول ما يرد على أذهانهم ، على أن يمدوا فيهذبوه ويصحوه على نحو ما اعتاده المجددون من الشعراء ؟ أليس فى مقدورهم أن يتكيفوا بدرجة أكبر إلى حد ما مع تجربة الناس العامة دون أن يفقدوا فى ذلك شيئاً من صدقهم وإخلاصهم ؟ إن تقيد الشعر التجديدى والتكلف فيه كاد أن يؤدى بروح الغناء ، ومع ذلك فإن الغناء ما برح ضرورياً كما كان دائماً ، وهو بالتأكيد لم يصير غريباً بالنسبة إلى الإنسان العصرى . ويبدو كأن الوقت قد حان ليمتزج الاتجاه الرمزى بما يعارضه من الاتجاه التجديدى ليخرج منهما شعر مركب ذو تم رئيسى ، له قوة انطلاق المذهب الرمزى وصدق المذهب التجديدى ومافيه من ألفه حميمة ، يجمع بين الشعور بعظمة الحياة ومعرفة حقيقة بماهيتها ، ويغدر على كشف ما وراء الحياة من أسرار والعلاقة بين كل منهما والآخر ، ويتناول موضوعات شاملة ويعرضها فى صور حية معينة ، يستخدم كل أنواع الإيقاع واللحن سواء فى القصائد النخمة أو فى اختلافات لغة الحديث اليومي المعقدة ، إن للمجددين فضلاً كبيراً على الشعر ، ولكن الوقت قد حان لأن توجه جهودهم نحو غرض جديد أى نحو التمييز الحى الصادق عن حظ الإنسان ومصيره وللشأن كل المظلمة التى تواجهه . ربما يحقق ذلك شاعر عظيم يظهر فى المستقبل ، وربما يكون بالفعل منكباً على عمله .

الحرية والسلطة

بقلم: كارل ياسبرز^(١)

في القرن التاسع عشر انتهى الكفاح في أوروبا ضد السلطات التي يرجع عهدها إلى العصور الوسطى بمنح كل فرد قدرا من الحرية ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ . ونجم عن ذلك فيما يظهر أن كثيرين من الناس لم يدركوا ما يضعون بالحرية التي ظفروا بها . فهل كان ما وجدوه هو الحرية الصحيحة ؟ يبدو أن معنى هذه اللمبة الخفية قد ضاع في أجزاء عديدة من أوروبا ، كأن ما تكبدته الأجيال السابقة ممنا لا تنصير الحرية قد ألقى به في زاوية من النسيان . والحرية ذاتها قد انحرفت وصارت أقرب إلى الهوى والتحكم . وإذن فلم يعد هنالك موجب لأن تتساءل عن الكيفية التي تقود بها الكفاح ضد السلطة ، وإنما الذي يجب أن تتساءل عنه هو كيفية الاهتمام إلى مصدر سلطة تكون صحيحة فعالة .

ولكن إرجاع سلطة مفقودة هو أشبه بإنشاء مناظر للسرير لا يمتد أحد بصدقها . وقد أدت هذه الظروف إلى وقوع حادث شنيع ، إذ أخذ بعض الرجال والأحزاب على عاتقهم في بعض الدول الأوروبية إنهاء فوضى العصر بإقامة حكومة ذات سلطة جامعة : *Totalitaire* فهدموا للنظر للسرير وبنوا سلطتهم الجديدة على أساس من الطغيان العائش الذي نفذ إلى كل بيت وكل ركن وامتد نفوذه حتى إلى الحياة الروحية فأصابها بالشلل . كما أنهم فننوا دون تردد أو مبالاة خطة شاملة لإعادة تنظيم المجتمع من جديد . وأعانون أن هذا الطغيان هو الحرية التي ظفروا بها أخير للمجتمع . وهكذا حل الإرهاب محل السلطة .

وفي غمرة الحدث الجديد ذهلت الجموع فلم تدرك أنها فقدت بهذه الضربة للمقاومة حريتها فقدانا تاما ، وبدأ أمرا طبيعيا لهذه الجموع — نظرا لضعف إيمانها ولحاجتها الملحة لإنسان تؤلمه وتطعمه — أن تلقى بنفسها في أحضان العبودية ظنا منها أن هذا

Karl Jaspers : Freedom and Authority . (١) .

هو التحرر . فماشت غافلة سعيدة بطاعتها العمياء ، بل انغمست أيضا في شهوة العنف الذى مارسته إما مكتوبة به أو معذبة به الغير .

ولقد كان فقدان الحرية والسلطة الحقيقتين مقتصرين على مناطق لما تزل محدودة إلا أنه غدا اليوم مشكلة يجب علينا جميعا مواجهتها . لقد شعرت البلايين من الناس على سطح الأرض بارتفاع شأنهم وتزايد أهميتهم فكان لزاما على المستقبل أن يواجه ذلك السؤال الجوهرى وهو : كيف يمكن إنقاذ الحرية ؟ أما اليوم فيجب وضع هذا السؤال فى الصيغة التالية : كيف يمكن حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية ؟

فبينما كان الناس يطالبون فى الأزمنة السابقة بحقوقهم فى الحرية ضد سلطة غاشمة نجد المسئولين اليوم يتوسلون بالسلطة ضد سوء استعمال الحرية . فلم يحدوا يتحدثون عن السلطان والحرية بنفس الاعتداد الذى كان شأنهم فيما مضى ، وإنما صاروا يذكرونها وهم قلقون . ومن أجل ذلك نهتم نحن بالكشف عن المبنى المحدد للعلاقة بين السلطة والحرية .

ولكننا نعلم مقدار البعث فى الاكتفاء بإقامة معدات المسرح وحدها بينما تعوزنا التمثيلية ؟ فما الذى فى وسعنا عمله ؟

وموضوع مقالنا تفسير العلاقة بين السلطة والحرية من وجهة النظر الفلسفية . وستتمكن عندما نتضح لنا للشككة من إدراك المبنى الحقيقى لهذا السؤال المائل أمامنا . ما الذى فى وسعنا عمله ؟

لقد جرت العادة بتحليل معانى الحرية والسلطة من وجهتى النظر الاجتماعية والنفسانية . فمثلا نجد ماكس فير (Max Weber) يتكلم عن ثلاثة أنواع من السلطة: السلطة القانونية ، وهى تستند استنادا عقليا إلى الاعتقاد بشرعية النظام القائم . والسلطة التقليدية ، وهى تعتمد على الإيمان بقداصة التقاليد التى ما برحت صالحة . والسلطة اللوهوبة (Charismatique) ، وهى تقوم على الإيمان بفرد معين لما يمتاز به عن غيره من قداصة وبطولة وخلق . وفى ظل النظام القانونى غير الشخصى يتولى السلطة العليا من يحدهه الترتيب التصاعدى للوظائف . وفى النظام التقليدى ترى أن التقاليد هى التى تفرض الحاكم الذى يعلوها . وفى السلطة اللوهوبة يدين الجميع بالولاء لزعيم واحد لأن ما يرضه ويفرضه عليهم يأمر بالموافقة والرضاء .

ويفسر سباستيان فرانك (Sebastian Franck) من وجهة النظر فى علم النفس السبب الذى من أجله « يطالب العالم بالبابوية » . ومثل هذه النظم توجد فى شتى الصور وجميع المصور يقيمها رجال تحفزهم الرغبة فى الخضوع والتزام الطاعة لسلطة واحدة وذلك لتقبلهم القهر والقسر .

ثم إن مثل هذه التحليلات الإجتماعية والنفسانية لها قيمتها وإن كانت غير كافية في ذاتها . وإن هذه النماذج المجردة التي يتخلها علماء الاجتماع تعين على توضيح المعاني . إلا أن المعرفة التي نصل إليها عن طريق مثل هذه الدراسة للوضوعية معرفة قاصرة ، فهي تعجز عن إدراك الحقيقة الجوهرية التي يقصر هذا النهج عن اكتشافها .

إن تحقيق أى نظام من نظم الحكم التي وصفها فير يقوم في كل حالة على الاعتقاد ، كما يسلم بذلك فير نفسه : من ذلك الاعتقاد بحقيقة تجليها أصوات الناجين والأغلبية ؛ والاعتقاد بصحة التقاليد والعرف ؛ وأخيراً الاعتقاد بالصورة الجديدة للحقيقة التي يدعو إليها الزعيم . وإذن فهذا الاعتقاد هو العنصر الفاصل . ففي حالة قرار الأغلبية يجب الاعتقاد بأن الإنسان بطبعة عاقل وخير ؛ وفي حالة التقاليد يجب الاعتقاد بأن طرازاً خاصاً من تأويل التاريخ قد قرر نهائياً نظاماً أساسياً للقيم البشرية يتطوى على معنى وقيمة . أما السلطة الوهوية فتتمثل في إنسان قد معين . وكل صورة اجتماعية للسلطة تعد دلالة على اعتقاد تقوم عليه . فيمكن أن تضلل الأغلبية وتقع فريسة لحالات من الجنون يختص بدراستها علم نفس الجماعات . كما يمكن رد التقاليد إلى بلادة عقلية وضيق أفق وموت روحي . وقد لا يبدو الزعيم أن يكون دعياً مهرباً . فإذا أردنا أن نميز هنا الصواب من الخطأ فلينا أن ندرك في كل صورة من هذه الصور الاجتماعية مضموناً مستمداً من مصدر يختلف تمام الاختلاف عن المعاني التي يبر عنها علم الاجتماع وعلم النفس . فلنحاول إذن أن نحيط في دقة بمعنى السلطة حتى ولو اقتضى الأمر أن نتمتع على مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع :

١ — إن كلمة السلطة *Autorité* ومعناها قد وصلا إلينا عن طريق الفكر الروماني . فكلمة (*Auctor*) اللاتينية تعني الشخص الذي ينشئ شيئاً ما ويرعاه وينميه ، وكلمة (*Auctoritas*) تعبر عن قوة الإنشاء والرعاية والتنمية .

ولهذا المعنى وجهتان : إذ عندما ينشئ إنسان شيئاً ما فهو يرغب في دوام هذا الشيء وعندما يعمل فهو يرغب أن يكون لعمله قيمة وعند ما يقدم للمساعدة فهو يطلب في نفس الوقت بعض المطالب .

ودعامة السلطة في صورها المختلفة مثل سلطة القانون والوظيفة وسلطة عميد الأسرة (*Pater Familias*) وربة البيت وسلطة المعلم للممتاز أو الطبيب الخافق تقوموا على الدوام صفة لازمة تتجلى فيها وتعملها مقبولة .

٢ — ماهو أصل هذه الصفة اللازمة ؛ إنها ترتبط حسب روايات التاريخ المتواترة
بأساس الأشياء جميعا أى بما يتجاوز التجربة الحسية (Transcendence) .

تخيط بنا السلطة بأسسها الأولى على نحو اتصال الماضى بما نحيا فيه من حاضر مخاطبة
إيانا بالمجازات والرموز والتراتب والقوانين والأحكام العقلية . ولذلك يستحيل إدراك
السلطة بالعقل وحده . إنا ولدنا فيها وعن طريقها نصل إلى معرفة أنفسنا . وعندما
نشرع بحقيقتها نكون قد بدأنا نعيش تحت سطوتها . إنها تواجهنا فى صورتها الالاهية
ولذلك لا ننفذ إلى ماهيتها . وكلما وضع لنا معنى السلطة كان ذلك دليلا على نضوجنا .
فنحن نطعمها فى طفولتنا عندما تبدو لنا فى صورتها البسيطة ثم تظل تنمو معنাদون أن تقف
عند حد . ولا تفتأ طول حياتنا تكتسب دلالات أعمق .

وتصل السلطة إلينا من أعماق التاريخ . ومن أعماق التاريخ تغلبنا السلطة على
أمرنا حتى فى أقل صورها صرامة ، أى فى صورة التقوى التى لا يقع منها ضرر إلا إذا
حملت عليه . وقد ذكر يعقوب جريم Jacob Grimm فى حديثه عن الاعتقاد بالسلطة
القبالة الآتية : إنه إرث فطرى حمله آباؤنا معهم سنين عديدة ثم نقلوه إلينا ونحن بدورنا
نحافظ عليه لنورثه أبناءنا . . . وإذا ما حاولنا البحث عن مصدره فإننا نجده قد اختفى فى
الماضى السحيق وظل فى الظلام بعيدا عن أعيننا يحجبه بالغموض .

وهكذا نجد أن الوجود الأسمى هو أصل هذه السلطة الشاملة . كما أن قوة السلطة
تستند إلى تصور الألوهية وإلى ما ينبج عن هذا التصور أو هذه العقيدة من نتائج عملية
شاملة محيطية بكل شيء .

وإن استغلق التاريخ وتسلينا بوجود الله ليدعمان السلطة بفضل وعينا بنظام
نمين نجد فيه مكاننا .

إن المصدر الوحيد للسلطة وجوهرها هو أننا دون أن تكون لنا غاية معينة قبل
الشروع فى أى عمل نشر بأننا مركز الوجود وبأننا مطمئنون فى عالمنا . ومن هذا
المركز وحده نحس بأننا موجهون فى كل ما نشرع فيه فى العالم وبأن جميع الأهداف الخاصة
التي لا تكون أبنة غايات فى نفسها تستمد اتجاهها منه .

وهكذا نجد أن السلطة الحقيقية ، وهى تأتي من خارج أنفسنا ، تلتقي بأمر
داخل أنفسنا يتقبلها ويعتقد فيها . وتتوقف قيمة هذا العامل الداخلى وصحته على الضمون
الوجودى الذى يطابقه .

٣ — يمكننا أن نقول عبارة أخرى : ليس للحرية معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة . ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية . إن التفكير العقلي يجعلنا نتصل بين الحرية والسلطة ، مثلما مثل حزين متافرين يطلب كل منهما بحقه ، ونفكر في كل منهما دون التفكير في الآخر . ويحتمل حينئذ أن ينمقد النصر النهائي لأحد الحزبين دون الحزب الآخر : فلما أن تكون الحرية مزدنية للسلطة ومحققة لها ، وإما أن تتغلب السلطة على الحرية . إلا أن بين السلطة والحرية نسبة تضاييف وكل منهما أقل صدقا وأقل صفاء وأقل عمقا بدون الأخرى . ولا تعارضان إلا عندما تصير الحرية تحكما والسلطة عنفا . ويقدّر ماتتسع الهوة بينهما بقدر ماتتفقد كلتاها خواصها الجوهرية . وإن يعرف الفرد منا واجبه إن عاش مستسلما لأهوائه دون سلطة يخضع لها . فالسلطة دون حرية تنزل بالقوة إلى مستوى الإرهاب .

وهكذا نرى أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حراً . فالحرية تستمد مضمونها الثاني من السلطة .

٤ — ويدو مضمون السلطة في صورة اختصاصات جزئية مختلفة . فمثلا السلطة التي تؤول بمقتضى الاختصاص إلى الخبراء الإخصائيين تقوم على ما اكتسبوه من تجربة كل في دائرة اختصاصه ، لا على ما حصله كل منهم من معرفة موضوعية . ولو أن مثل هذا الاختصاص يشتمل على جميع ما يمكن معرفته وتطبيق هذه المعرفة فإنه لا يمكن أن يكون هو والمعرفة شيئا واحداً . ولكن الفني البحث لاسلطة له الجرد كونه فنياً ، كما أن التفوق الفكري المخفض يظهر في صورة إكراه يصد عن الاطمئنان والثقة .

وترتبط السلطة أيضا بالقوة الحاكمة الحقيقية الفعالة التي تأمر بالطاعة وتحصل عليها . إذن لا شك في أن السلطة تعتمد على القوة للادية . وعلى كل حال لا يستقيم وضع العنف أساسا للاعتقاد بالسلطة . ويجوز أن تطاع القوة الحاكمة التي ليس في الإمكان مقاومتها دون أن تحصل بذلك على السلطة .

وعلى المكس من ذلك لا يكون أى عنف إذا قامت السلطة على الاعتقاد . فالسلطة في صورتها التالية قوية دون عنف باقية دون قس ، وكلما زاد القصر ضعف السلطة ؛ فمقدار العنف الذي تستخدمه السلطة هو مقياس لضعفها . وعلى ذلك فالبلل الأعلى للسلطة بدون قس يقابل على وجه التعارض إرهابا يخلو من السلطة .

وعلى هذا فإن السلطة في عالمنا ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالسيطرة ؛ وفي هذا قضاؤها المحتوم . إن شهوة القوة تجعلنا نستغل السلطة لتحقيق أغراضنا الخاصة وبذلك نسلبها سميتها الذاتية . والسلطة الحقيقية تأتي استخدام القوة ؛ وهذا ما يرمز له في الغرب

بتمثيل المسيح على الصليب راضيا بالزهد التام في القوة وبالعذاب والمهزلة واللوث ونايذا لكل ماعدا الحب من صور القوة . وسرعان ما استحالت سلطة الفداء للتجلية في حب مسلم إلى إيمان يلتزم حدود العقيدة ؛ ثم سرعان ما تحولت العقيدة إلى موضوع صراع للقوى تشمله شهوات البشر مطالبة بأن تفرض القوة سلطان العقيدة مهما كلف ذلك من ثمن . لقد تكلمنا عن السلطة من وجهتي نظر مختلفتين ؛ فأشرنا أولا إلى منهجي علم النفس وعلم الاجتماع اللذين يتيحان لنا تحديد ما يمكن تسميته بالمظاهر الخداعة للسلطة ، وأسسها الموضوعية أو وظائفها ، ولكنهما لا يمكننا من الكشف عن لها أو طبيعتها الذاتية ، ثم حاولنا بعد ذلك الإحاطة بمعنى السلطة نفسها للنس ما هيها دون أن نستطيع إدراكها إدراكا كاملا .

أما المحاولة الأولى فهي محاولة العلوم الموضوعية ، ويبدو أنها تمهد السبيل بفضل المعرفة المكتسبة لتنظيم الأشياء حسب رغباتنا . أما المحاولة الثانية فهي محاولة التفسير الفلسفي . والحق يقال إنه لا يمكن اكتساب معرفة جديدة بهذا المنهج ، ولكنه حيثما يفلح يدنا بالمزيد من الوضوح والثقة . ولا يميننا الفكر هنا عوناً فنيا بقدر ما يوقظ فينا الشعور بالحقيقة ويقويه إلى درجة لا تتأني لنا بما في وسعنا من وسائل أخرى .

إن التفكير الفلسفي يتمعن كلتا الطريقتين السابقتين . فنحن أولا نفكر تفكيراً موضوعياً فينكشف أمامنا عالم الأشياء المحدودة ثم نمر بالفكر عبر الأشياء حتى ندرك وحدتها ، ويحقق الوجود كماله في نفس اللحظة التي تختفي فيها الأشياء ، ويتكون الفكر من هذين الفعلين مما .

وإن تنوير المشاكل عن طريق التفكير الفلسفي لأمر ضروري لا غناء عنه . إذ تفودنا المناقشة العقلية الصرفة إلى تشتيت الفكر بجعل المتناهي لا نهاية له . وبمطينا التفكير الفلسفي مجالاً لا حده وأساساً متيناً في عالم غير المتناهي . بيد أن هذه الغاية إنما تتحقق بطريق الشعور لا بطريق المعرفة . وهذا التفكير الفلسفي لا يغير جملة معارفنا ، وإنما يغيرنا نحن ؛ إذ يتيح لنا فهما أوضح وأعمق ويدخل علينا شيئاً من الطمأنينة في هذا القلق الذي يصيب التخفيف من حدته . وفي وسعنا أن يمحنا الشجاعة فنضو أكثر ثقة بأنفسنا بينما تظل معارفنا مفتقرة إلى الثقة والتأكد .

وتؤدي هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى . فعندما تتسائل عما يجب أن نفعل لتوقع إجابة تدلنا على الغايات التي تنوخواها والوسائل اللازمة لتحقيقها . إننا نريد أن نتعلم ما يجب عمله ؛ وإلا استسلمنا لليأس السلبي عندما لا يتيسر أن يكشف لنا عما يستلزمه العمل من فن خاص أو طريقة .

وهناك أيضا عامل ثالث فاصل وهو يشمل أفعالنا ذات الغرض اللين وبوجهها كما يوجه أيضا شعورنا بالعجز عند اعتبار قوتنا الإنسانية المحدودة . وهكذا يكون الإنسان مسئولاً عن سلوكه الداخلي ، فهو يخلق شخصيته دون أن يحصل بهذه الوسيلة على معرفة نفسانية مهما تكن سطحية فلماذا تحقق نوعاً من التحول في وجوده . وهذا نشاط ليست له غاية معينة ومسئولية غير ذات موضوع . ذلك هو مجرى وجودنا الإنساني الذي لا يمكن ملاحظته من الخارج كما لو كان منفصلاً عنا ولكنه يتمثل في وحدة حقيقتنا التي لا يمكن جعلها موضوعاً خارجياً للملاحظة .

هناك إذن خطآن يجب تداركهما : أولهما إعطاء الإحاطة بطريقة الحد بأمر هو في الحقيقة من الشمول بحيث لا يمكن حده وثانيهما محاولة إعطاء خطة وغاية لأمر من شأنه أن يفقد في هذه الحالة معناه .

هذا الخطأ اللزدوج يفرض بنا إلى أن تصرف كأنه لا وجود لما لا يمكن إدراكه موضوعياً ولا يمكن أن يتأثر بعملنا الناتج عن تفكير وروية .

ونجد أنه كلما حفزنا وعينا بهذا الخطأ إلى محاولة تصويبه نلجأ عادة إلى فحص الموضوع من وجهة النظر النفسانية . فاللاشعور واللامقول والقوى الحيوية والفرائز أو أى اسم شئت تدخل في ميدان علم النفس ، ونحسب أن خلاص النفس قد يتم بالاستمئانة بناهيج علم النفس العام وعلم الأمراض العقلية . ولنتناول بعض الأمثلة التي تؤكد هذا الانحراف الخطير في التفكير الفلسفي . نجد هوزنجا (*Huizinga*) في بحثه عن « الإنسان اللاعب » (*Homo Ludens*) يفسر المظاهر الأصلية للثقافة بأنها نوع من اللعب ، وبالرغم مما سرده في كتابه القيم الحافل بالمعلومات من أمثلة تاريخية عني فيها بدراسة جوهر للوضوع نجده قد أغفل الطابع الجدي المطلق للعب الذي لا يقتصر على كونه لعباً محضاً .

وبحاول علم التربية ، مستغلاً الكشوف الحديثة ، تحويل التربية والتعليم إلى فن نفساني يطابق الغرض منه تمام المطابقة . ولكن العامل الحاسم في كل نوع من أنواع التربية والتعليم هي ذلك اللب الجوهرى الذي يحصل التعليم على ضوئه وفي كفه . ذلك اللب هو الطراز الثقافي الذي يستمد تمام معناه من قيامه على أساس العقيدة ، إنه صورة الإنسان نفسه ، هو كل ما لا يمكن تعليمه تعليماً مباشراً وإنما هو ما تدب فيه الحياة أثناء التعليم بفضل القدوة واختيار اللوضعات والمناهج . ويؤتى التعليم ثمرته عندما ينشأ الصغار على عقيدة عظيمة ، وعندما تخرس فيهم مثل عليا كفيّة بأن تلهم حياتهم جميعاً . وكذلك عندما تختلط حياتهم بالرموز المتواترة . وليس ثمة ضرر بليغ في

الاستمالة بلم نفس غير موافق مادامنا نفى بهذا الأمر الجوهرى ، يدان أكل علم النفس لا يستطيع أن يحل محل هذا الأساس الجوهرى للتعليم .

وكثيراً ما تحدث في عالم السياسة عن شخص أوتى حظاً ممتازاً من المعرفة كأنه يستطيع باتباعه مناهج سياسية قائمة على هذه المعرفة أن يدير الأمور كما ينبغي أن تكون .

حقاً إنه يستعين بمعرفته في علم الاقتصاد والقانون وعلم الاجتماع والعلم الاستراتيجى والقانون الدستورى وغيرها من العلوم والمعارف الأخرى . ولكن العامل الفاصل فى السياسة هو الروح التى تلهم كل هذه الصور من المعرفة عندما يراد استخدامها لغرض من الأغراض . إنه خلق الجماعة التى يحققه كبار رجال الحكم ويجددونه كلما لزم الأمر . وعندما تكون السياسة على ما ينبغي انعكس هذا الخلق بالفعل وبصورة أكيدة بين أفراد الشعب أيضاً .

إن الضمون الروحى هو على الدوام العامل الفاصل .

ما الحقيقة الجوهرية التى تقوم عليها العبادة الدينية ؟ وما تلك الحقيقة التى تجدد خلقها ويتكرر تصويرها فى هذه العبادة ؟ وما هو للضمون الثقافى الذى يسترشد به التعليم فى اختيار أهدافه التربوية الخاصة اختياراً قائماً على روح الإيثار ؟ وما هو المثل الأعلى للجماعة التى يلهم السياسة فى وضعها لمبادئها وتوضيحها لمقاصدها ؟ ومن أى مصدر تستمد معناها التى لا تشوبه مصلحة أو غرض ؟ هذا هو الأمر الذى يهمنى معرفته .

وفى كل حالة نجد العامل الجاسم مطلقاً ويقوم بالتأليف بين الحرية والسلطة . وبقدر ما تكون الحرية والسلطة مجرد دالتين مرتبطتين يكون فى وسعنا أن ندرك معناها مستمينتين بمصطلحات على الاجتماع والنفس .

ولكن مثل هذه النظرات الموضوعية لا تمس جوهرها . فيجب علينا أن نقر عند توخى الدقة فى التعبير أنه لا معنى للحرية ولا للسلطة من وجهة النظر التجريبية . إن وجودهما الحق لا يتكشف إلا أمام عنصر آخر فى طبيعتنا .

فلذا رغبت فى أن نعرف من أين تشتق الحرية والسلطة معناها الدائى فينبغى أن نلجأ إلى ذلك الأسلوب من التفكير الذى يلمس فى الحقيقة للموضوعية ما ليس موضوعياً والذى يوضح دون أن يعرف ، والذى يدعوا دون توجيه ، ويعرض الغايات دون فرضها بالقوة ، ويجعلنا نشعر بحقيقة ما دون أن يجعلها فى متناولنا .

إن ثمة خطأ يتمثل فى قلب التفكير العقلى للوجود الحقيقى الدائى شيئاً موضوعياً ذا منفعة ، ويدعو أن هذا الخطأ من خصائص السلوك الإنسانى منذ بدأ الإنسان فى التفكير .

وهكذا نرى أن الرمز يستحيل في السحر إلى صنعة ذات غرض ومنفعة ، وأن الجماعة (*Gemeinschaft*) تتحول إلى مجتمع (*Gesellschaft*)^(١) وأن وجود النفس يتحول إلى امتلاك شيء من الأشياء فنحن نحول ما اشتمل في الأصل على وجودنا إلى شيء تشمله نفوسنا . وعلى ذلك فإن تجربة عامة تتحول إلى موضوع خاص للمعرفة ، ونظام الحياة يصبح قاصراً على ما لا يزيد عن نتاج ميكانيكي . وكذلك ينظر إلى مصدر الخليفة جماعاً كأنه مجرد صنعة للوسائل والغايات ، ويصير الحاضر الذي يحمل المستقبل في طياته مجرد وعد بالمستقبل ، وبصورة نقادة إلى المعرفة الموضوعية . وهذا خطأ حتمى لا مفر منه يجب علينا مواجهته دائماً والتغلب عليه كلما بدا .

وإذا كان هناك ميل دائم نحو تأويل عقلى زائف فإن العلم الحديث يدفعنا بنجاحه إلى مضاعفة أخطاء هذا التأويل . وهكذا يتحول العلم إلى خرافة علمية ، ويحطنا بذلك نرضى عن هذا التحريف بضمير مستريح . ولقد كان ديكارت أول من بدأ في مطلع العلم الحديث هذه الطريقة في التحريف ، فأخطأ في تحديد ميدان العلم وطبيعته .

ولكن العقل المشتغل بعمله وبنائه في عالم السكل لا يستطيع تشييد المنزل الذى فيه وجودنا الحقيقى . إن التفكير يوقظ الذاكرة ، وينقذنا من النسيان ويحفظ لنا الوعى . ولو أن هذه المسألة تبدو بسيطة جداً إلا أنها مقيدة تماماً إذ ينبغى أن نحور أنفسنا من أغلال التفكير العقلى دون تضحية بالعقل ؛ وليس هذا إلا نوطاً من التحول يسمح لوجودنا أن يسترجع نفسه ، لا بالتخلي عن التفكير ولكن بزيادة التعمق فيه .



نعود الآن إلى السؤال الذى بدأنا به وهو : ما هو موقفنا من السلطة ؟ وماذا يبنى عمله في هذا الأمر ؟ ونحن نعلم الآن أن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن إعطاؤها في عبارات تشخص المسألة تشخيصاً لا شبهة فيه ، وتحرر وصف العلاج .

(١) هذا الفرق بين تعطين من الاجتماع البشرى : الجماعة *Communauté* والمجتمع *Société* شائع في علم الاجتماع الألمانى منذ ظهور كتاب :

F. Tönnies "Gemeinschaft und Gesellschaft"

(الطبعة الأولى سنة ١٨٨٧ والثالثة ١٩١٩) ففي ظله أن الجماعة تقوم على الطبيعة التضامنية للإنسان أما المجتمع قائم على تنظيم مصطنع ، مثال ذلك الفرق بين الفايضة والتجارة أو بين الضيافة والافتدق . انتمى الأول قائم على علاقات دائمة نظرية بينما يقوم الثانى على تبادل المنفعة وتوقعها . (المترجم)

أما التشخيص فقد نستطيع أن نرسم صورة مبسطة له كما يلي :

١ — نحن نحيا في عالم تطرد فيه قوة الروح العقلية المستتيرة يوماً بعد آخر . ونحن نسير بالتأكيد في هذا الطريق الذي يجب أن نتبعه من حيث أننا موجودات عاقلة . ولكن لهذا التنوير نتيجة ذات حدين : فالوعى من حيث هو معرفة استدلالية تبلغ أرقى درجاتها في العلوم الطبيعية يطرد الأوهام ، ويجرد الحقيقة من كل سحر . ولكنه في نفس الوقت يطفى على عالم الخرافة ، والعالم العابر بوجود الله . فبينما تزداد معارفنا تبدو وكأننا نماني خسارة كبيرة في الشعور وكأنه لم يعد لنا إلا رواسب من التخصص الفنى والمعرفة التى يتطلبها .

وفي العالم الذى يتم بالحرية السياسية تنشأ هذه الخسارة عن العرف وتعميم المساواة الاجتماعية وسيادة المحامير وكذلك عن النزعة العامة نحو المبالغة فى التبسيط وإرجاع كل شيء الى الوقائع والتخصص الفنى .

وتتج هذه الخسارة فى ظل النظم الاستبدادية عن تقويض منظم للتقاليد الدينية والميتافيزيقية والفلسفية . إن الترية التى تلقن الشعب بأجمعه جملة ما يكتسب بالتعليم عن طريق القراءة والكتابة تتوخى فى الحقيقة هدفاً واحداً وهو إلزام الشعب بالطرق الفنية للإنتاج الحديث . وإذ تعمل المدارس على زيادة المعرفة زيادة جزئية فنية يكاد يضيع وعى الإنسان بالصلة الوطيدة التى تربط بينه وبين التاريخ .

٢ — لقد زعم نيتشه أن « الإله قد مات » ومهما يكن تفسيرنا لهذه العبارة — التى لم تكن بالنسبة لنيتشه نفسه سوى صرخة يأس — فإننا نواجه اليوم ملايين من البشر يجهرون بالإلحاد دون أكثرث ويطبقونه فى حياتهم . بيد أن معظم الناس لا يطبقون الإلحاد . فحين يشعر الإنسان بنفسه شعوراً تاماً يأبى أن يخدع نفسه ويدرك أنه لا غناء له بنفسه . فقد يقول إنه ملحد ، وقد يرغب فى ذلك وقد يملنه ، ولكنه فى الواقع سرعان ما يسيطر عليه ذلك المعنى الذى حل فى نظره محل الإله . وإن صريح لينين حيث يمرض جثائه ، والاعتراقات فى القضايا الملنية ، والاستسلام لعنف الحاكم المطلق ، كل هذا وجوه بسيطة للتعبير عن وضع لمعنى محل محل المطلق ، وهذا ما يحاول الملحد عبثاً أن يتجنبه ، بعد أن أنكر وجود الإله .

٣ — يطالب الناس فى العالم أجمع بالحرية كما أن كل فرد يعلن أنه حر . ولكن يبدو أن الحرية قد فقدت مضمونها قهراً تاماً . ويولد هذا الفراغ الرغبة فى التواكل

في وتسليم الزمام للآخرين كأن الإنسان لا يرغب في تحمل مسئولية ما اتخذته من قرارات ، وإنما يؤثر أن يسلم زمامه لغيره .

ولاشك أن هذا يفسر تلك الصفة للميزة لمصرنا وهي أن السكك يشتهي الحرية بدرجة تلزم حتى النظم الاستبدادية بأن تستغل لواء التحرير . ومع ذلك نجد كثيرا من الناس لا يطيعون الحرية ؟ فهم يشعرون بضغط داخلي يدفعهم إلى الاتجاه نحو نظام يخلصهم من الحرية باسم الحرية .

٤ — إن محاولة إقامة سلطة دنيوية صرفة لمى إحدى الخواص للميزة لمصرنا . وهي سلطة أولئك الذين يدعون لأنفسهم القدرة ، والمعرفة ، والقيمة الذاتية ؛ أو يدعون أنهم يختارون بصوت الأكثرية لا بصوت الله . إن مثل هذه السلطة التي يقبلها الكافر يمكن أن تقوم على نحو مطلق ؛ أى إن قيمتها لن تعتمد على أى ظروف خاصة . وهكذا نجدها تقوم على ادعاء التجديد للعلم والاعتقاد بقدرة الإنسان على تنظيم العالم على هواه ، ثم تقوم أخيرا على الاعتقاد بأن الطبيعة الإنسانية تستمد من ذاتها وحدها الحيوية والتبرير العقلى .

ولكننا نجد أن الإنسان لا يستطيع في السائل الجوهرية أن يؤدي لجاره عونا حاسما ، وإنما كل ما يمكن أن يقدمه له هو صداقته ومشاركته المصير . وهكذا تنتهى السلطة الدنيوية المحضة بفقدان الثقة للموضوعية فيها .

إن المطالبة بسلطة غير مرتبطة بالوجود الأسمى تستلزم طاعة ماثلة مستقلة استقلالاً تاماً عن الوجود الأسمى . وهي في هذه الحالة لا نجد ولا حقيقة للسلطة ، وإنما مجرد خضوع سواء كان هذا الخضوع له ما يبرره أم خضوعاً أعمى . ففي حالة القوضى يصطنع المسئولون سلطة زائفة بإقامة حكم يفرضونه بالقوة على القانطين والضعفاء . ولا نستطيع هنا أن نميز بين العنف في تنفيذ الأوامر وبين قوة السلطة الحقيقية . وهكذا يحل الإذعان الآلى الذى يفرض الإرهاب محل مطلب الإنسان الحر فى أن يجد فى السلطة دلالة مقنعة على مصدرها الصحيح .

ولكن تحليلاتنا هذه لا تنهت حتى الآن إلى أبعد من وصف بعض الظاهر الجزئية . فهى تبرز كل ما هو ظاهر أمامنا اليوم كما لو لم يكن هناك شيء غيره . وإن عصرنا يخفى دون شك من الحلول والأخطار أكثر مما يبين . ويجب علينا ألا نكتفى بأى مظهر من هذه المظاهر ظنا منا بأنها تكشف لنا عن الصورة الكاملة لمصرنا .

وعلينا الآن بعد التشخيص أن نترح العلاج .

وعندما تتبدد السلطة في أثناء تطورها على مر التاريخ وتصبح أشتاتا من الليول المتضاربة بحيث لا تستطيع أن تضمن لنا الأمن ، كيف نقدر على أن نستعيد امتلاكنا لأنفسنا على حقيقتها ، ونحن على ما نحن عليه من الأسر في حاضرنا المحدود بضيق ضيق الحياة اليومية ، ومن الانقطاع عن إدراك ما نحن فيه ، وما يمكن أن نصير إليه بالنسبة إلى الوجود الحقيقي الشامل الأسمى .

ونحن نطلب السلطة لاقتناعنا بأن الحرية غير كافية في ذاتها ، ولأن الحرية لا تحقق تحققاً تاماً إلا مع السلطة . إننا نستطيع أن نصنع أشياء كثيرة بفضل مناهجنا العقلية مثل استصلاح الأراضي الزراعية في القارات ، واستئثار الصحارى ، أو اختراع الطائرة التي تنقلنا إلى القمر ، أو وضع مشروع لقوانين دولة اتحادية عالمية ودستورها . ولما كان العلم والصناعة لا يتوقفان عن مدنا بإمكانات جديدة فيبدو أن مشروعات الإدارة الإنسانية لا حد لها ، بل ينتهى الناس إلى الاعتقاد بإمكان تغيير الطبيعة الإنسانية نفسها كما يشتهون حسب شروط معينة بإنتاج نوع بشرى خير من النوع الحاضر . ويسلم بعض الناس جدلاً بأن الإنسان قادر على كل شيء إن لم يكن بالفعل فعلى الأقل بالقوة . ولذلك نجد أن هذا السؤال : « ماذا يجب أن أفعل ؟ » سرعان ما يتحول إلى السؤال التالى : « كيف أستعد للوصول إلى هذه النتيجة ؟ » .

ولكن السلطة لا يمكن أن تكون إنتاجاً صنعه بوسائلنا ؟ إذ يستحيل علينا كما نعلم أن نفرض تحقيقها بفعل إرادى . إن ما ندركه بالفعل عن السلطة يتضمن أنها لا يمكن أن تكون نتيجة لأى عمل آلى . وسيظل السؤال : « ما العمل ؟ » دون إجابة مباشرة . ومن غير المعقول إعادة سلطة في صورتها القديمة دون تغيير وبدون أن تولد من حالتها الفاسدة ميلاداً جديداً . فهى مترتب في صورتها الجديدة المقبلة بالماضى ولن يبقى فيها شيء متعلق بالماضى دون أن يصيبه تحول .

وتبدؤى الخواطر التالية هامة بالنظر إلى موقفنا إزاء السلطة وبالنظر إلى مستقبل السلطة نفسها .

ترتكز السلطة أيا كانت على الوجود الأسمى . ولكن إن كانت السلطة هى الألوهية أو إن كانت لا تتحقق إلا بطاعة الألوهية ، يعترضنا السؤال التالى : « أين نسمع صوت الإله ؟ وهل له لغة لا شبهة فيها ؟ » .

لقد دأب الناس والدول والهيئات على أن يدعوا لأنفسهم مكان الله . ولكن ليس لأى فرد أو جماعة بشرية الحق فى أن يدعى لنفسه دون سواء ، فضل امتلاك الحقيقة الإلهية تلك الحقيقة التى لا يمكن لأحد أن يحصل عليها إلا من المصدر الإلهى وحده . إن السلطة التى تقتضى ممارستها ولاء لها وطاعة لا تفتأ ترهف السمع لأصوات أخرى ترغها على الإجلال والإذعان .

ولهذا كانت كل سلطة قائمة على أساس مقنع تتم بالصفات الآتية :

(أولا) إن السلطة فى حركة وتحول دائم مع التاريخ . فإذا ما تجسدت فى جماعة أو هيئة فى الخارج فىمى تنقلص وتؤول إلى الزوال . إنها فى حالة توتر دائم بين حاضرها الفعلى وبين ما تشمله من إمكانيات . وهى لا يمكن أن تكون مطلقة وأبدية لأن كل صورة تصورها تتحطم بدورها .

(ثانيا) لا توجد سلطة واحدة وإنما هناك فى الواقع سلطات متعددة ، وكلها متحققة فى التاريخ ، كما أن كلامها يتضمن علاقة بالوجود الأسمى ، ولكنه لا يتضمن هذه العلاقة وحدها دون غيرها .

ولكن أين يتكلم الله ؟ وأين يمكن أن أسمعه ؟ أفى ضميرى ؟ ولكن ضميرى قد يخدعنى . أفى أحكامى ؟ ولكن قد يقودنى حسمى إلى الضلال . بأصوات فوق الطبيعة ؟ ولكن من لم يسمع هذه الأصوات بنفسه بأبى الإيمان بها . أفى الكتب القديمة والحقائق الموحى بها ؟ ولكن هناك كتباً مقدسة أخرى وموجيات أخرى . ولقد رأينا أنه من الممكن على ما يبدو تفسير أى شئ بالكتب القديمة .

إن دعاء الله يتخذ سبلا توقف آخر الأمر على إرادة الإنسان . فالإنسان هو الذى يقضى بأنه أمام كلمة الله حقا . وإنه ليسمر بشرة لا يملك إلا أن يشب عبرها . فقد سدت عنه كل الطرق وما برح سؤاله بغير جواب . وإنا لنحس بأن هذا التزوع نحو المطلق مفروض علينا لا مبرر له . وهناك نجد أنفسنا أمام حلين ممكنين :

أما عن الإمكان الأول فإنى أمتنع قيمة محددة للشئ الذى أدرك أنه حقيق طالما استطعت تحقيقه بنفسى فى موقفى التاريخى الشخصى . إنى أسلم بوجودى ، وأسلم بالمبادئ والتقاليد التى صنعت على ما أنا عليه فى موقف محدد . وإنى مشول عما أفضل وأتبع سبيل منتهى تلهمنى فكرة أخصص نفسى لها ، ولا أسمع لنفسى أبدا أن أتخلف عنها . وإن حدث صراع ما اتخذت قرارى من فورى . ولكنى أطرح كل تعميم : إذ بينا أضع أفضالى للسلطة أرفض أن أزم كل فرد بهذه السلطة . وإنى أعلم أن هذا هو حال البشر .

فالحقيقة التي أطعها طاعة مطلقة لا يمكن التعبير عنها في صورة تصلح للجميع . إذ أنها تكتسب حقيقة تاريخية بقدر ما أتحد بها وأصير بطاقتي لها ما أنا . ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة التي أدرك أنها صحيحة في نظر الجميع (كما في العلوم) ليس لها صفة مطلقة ، وإنما تظل متوقفة على مناهج ونظريات مختلفة ، ولا تصح إلا في نظر القدر المادي . وأما عن الإمكان الثاني فإني أربط بسلطة موجودة في هذا العالم لاصحتها التاريخية لدى وإنما كما لو كانت سلطة صحيحة لدى الجميع . إني أؤمن بأن الله يخاطب العالم بلغة لها معنى واحد ، وأن التشريع واحد للكل . فإذا رفض الإنسان الخضوع له كان هذا دليلا على العناد والثورة والكبرياء وعلى سوء النية والمكابرة والضلال .

إن المقارنة التي قننا بها الآن تشير من نفسها إلى الحل الذي يمكن قبوله إذا فكرنا في جميع الناس . فالألوهية لا تتكلم لغة واحدة ؛ ولكي ندركها دون الوقوع في الخطأ وتجنب الزعم بالانفراد بها في صورة من صنعنا لا بد من اتصال الإنسان بأخيه الإنسان . لكل سلطة بشرية حدودها ، وكل واجب ينجز في حدود معينة ، وليس الله موجودا بشخصه في هذا العالم . ولذا لا يجوز أن أعهد بنفسى كلية إلى أي كائن بشري أو نظام أو قانون من صنع البشر ، ولا إلى شيء آخر يمكن أن ألقاه في العالم اللهم إلا بإرادة منبثة من موقعي التاريخي ، إرادة تربطني في السراء والضراء بهذا الكائن أو ذلك النظام . وليس لي أن أصف شيئا دنيويا بأنه صالح للبشر جميعا حتى وإن ارتبطت أنا نفسى بمثل هذا الشيء برابط تاريخي مطلق . يجب أن تظل السلطة الصحيحة مطلقة وبذلك تصبح قابلة للتغير إذا دعا إلى مثل هذا التغير فهم أعمق ، أو اتصال بسلطة أخرى أما السلطة الزائفة فهي تفصل الاتصال بين نفسها وبين غيرها ، ولا تهتم إلا بنفسها ، وتدرك أنها تملك حقيقة تنفرد هي وحدها بها . وهي لا تتصل بغيرها إلا في الظاهر مؤثرة الانفراد بنشر حقيقتها هي . وعلى الآخرين الإصغاء لا النقد . ولكن حيث يهبر الاتصال محلا للزجاج والشذو لا مناص في النهاية من العنف والحرب .

وهكذا نواجه نظريتين مختلفتين للسلطة . فهناك من ناحية سلطة تتخذ في تاريخها صورا متعددة لأنها تقبل الاتصال قبولاً لا حده . وهناك من ناحية أخرى سلطة تقطع كل صلة بغيرها اعتقاداً منها بأنها الحقيقة الوحيدة دون غيرها . وهذا في رأي نفس المعارض للوجود دين السلطة الصحيحة التي تعمل على زيادة الحرية وبين السلطة الزائفة التي تقضي عليها . ويدوم عرشناه حتى الآن أنه من المستحيل أن نرسم خطة عقلية لإقامة سلطة جديدة ولكن قد يسمح لنا موقعنا باختبار بعض الحالات والاتجاهات . ويمكننا أن نتساءل عن الأخطار والإمكانات التي قد يؤدي إليها تحقيق السلطة في عالم قد سحره .

١ — يبدو لى أن ضرورات السياسة التى تميز عصرنا والتى وضع الشعور بها إزاء التجارب الاستبدادية تلزمنا بفصل السياسة عن العقيدة . إن السياسة تختص بمشاكل الحياة العملية التى يمكن الناس أن يصطلحوا عليها وهى ضرورات الحياة للمادية . وليس الإيمان هو الذى يسبب فى هذه الحالة الانفصال أو التعارض ، وإنما الذى يؤدى إليه هو الصراع من أجل الحياة فى مكان محدود ذى مصادر مادية محدودة لا تحديد للتناسل فيه . وبذلك يسود التعلق المطلق بالحياة والتزوع نحو الغزو والعنف والدماء .

ولا يمكن إقامة النظام فى هذه الحال إلا بسلطان القانون الذى يجعل التعاض السلى أمراً ممكناً للجميع . ومثل هذا النظام لا يمكن أن يسمح بوجود عقيدة لا تدعى لحجب أنها تملك وحدها الحقيقة بل تريد أن تبسط سيادتها على العالم . ويجب على مثل هذه العقيدة ، إن أرادت النجاح ، أن تلجأ إلى السياسة ، أى إلى طرق القوة الأرضية ولا تقتصر على دعوة روية خالية من العنف . ومن تعصب لإيمانه إلى حد القتال فلا سبيل إلى مجادلته . ولا يمكن قمع شهوة العنف إلا بالعنف ولن تنطب على التهديد إلا بالتهديد .

لا يمكن الفصل بين السياسة والعقيدة إلا بفضل العقيدة ذاتها أى بفضل العلاقة بالوجود الأسمى ، تلك العلاقة اللازمة لأى مظهر من مظاهر العقيدة خلال التاريخ والتى تسمح للؤمنين جميعاً أن يتحدوا فى الحياة العملية ضد للذاهب العدمية التى تدع السكل يعملون وفق هواهم .

إن النظم القانونية التى تعمل على تثبيت النظام فى الحياة العملية تحقق نوعاً من السلطة المحدودة ، لا تكفى الحياة فى مجموعها ولكنها سلطة بالرغم من ذلك . إذ أنت التسليم بالنظم القانونية يقوم على ثقة تامة تجعلنا نرضى بالخضوع حتى وإن خالفناها الرأى . وإن نبذ العنف من أجل تحقيق النظام ليؤدى إلى نوع من الاحترام يتغلغل فى تقاليد الحياة اليومية . فالنظام القانونى يفرض الطاعة دون قسر لوضوحها وتميزها ولأننا نعتقد أيضاً بإمكان الاتفاق الحر فى تيار التقدم المستمر .

وإذا فشلت هذه الوسائل فى حالة خاصة فهى تهى بنفسها طرق العلاج . إن النهج الذى يقوم بالبحث عن حل عادل ، ويمنع الحد الأقصى من الحرية والعدل فى ظل النظام القائم هو منهج منزه عن الشك لا فى كل حالة جزئية وإنما على مدى طويل من الزمان . لا يمكن فى عصرنا هذا صون الحرية والسلطة إلا إن أعطنا لكل من العقيدة وأسلوب الحياة والانتاج الروحى فى صورها المختلفة أن تتصل بعضها ببعض ، وأن يواجه بعضها البعض فى حرية .

٢ — إنى أعلق آمالا كبارا على ماقد يشمل التفكير من تطور . حقا إن استتارة العقل استتارة تخصص بواسطة العلوم قد سلبت العالم سحره . فإن هذا الأسلوب من التفكير بعد أن كان في البدء صحيحا قد انحرف وأفضى إلى أخطاء واضحة . فهو لا يسمح لنا بنظرة واضحة للكل وإنما يسمح لنا بإدراك موضوعات جزئية في هذا الكل . ولما كان يخطئ بتناوله للموضوعات المحدودة على أنها الوجود نفسه فهو يستبدل بالوجود الشامل علاقات عقلية بين التصورات سواء كانت هذه العلاقات الضرورية في اتجاه واحد أم بالضرورة علاقات جدلية ، إن هذا الأسلوب من التفكير إذ ينصرف عما لابد منه من مشاهدة الحقيقة الشاملة يحجب شهود المطلق والنزه عن العرص من أجل معرفة لا تزيد على كونها نفعية وقتية .

ويجب أن يكون تنوير وعينا غير محدود ويجب أن يحمر نفسه من قيد الموضوعية إذا كان عليه أن يمدنا بما نحتاج إليه من تحفز . وإن ما ظل بعيدا عن النور لن يقضى عليه النور في هذه الحالة بل سيرتقى به . وحين يصعد اللاشعور ، إلى هذا النور ، فإنه يكتسب قدرة ذاتية جديدة ، وحينئذ لا يضع الوجود وإنما يدرك إدراكاً أعمق . ولا يتحقق العجب الحقيقي أمام معجزة الوجود إلا عندما يخفى السحر وتبدد الأوهام ، وكذلك ينبغي أن تطرد الخرافة حتى تصفو العقيدة .

إن علما أفضى به ارتقاء العلوم إلى تمجيد ما أنتجه العقل الانساني من صناعات تجريبية تمجيداً مغالى فيه لعالم ضال في طرق عقلية بحتة ؛ ولكن من الممكن أن يسيطر العقل على هذا الاتجاه العقلي ويتولى هدايته .

وإن العالم الذي لم يمد يدها في واقع ملموس تكتنفه الخرافات ، ولم يمد محاطاً بسياج من الأسرار والإلهامات يضل في خرافات العلم الزائفة . ومع ذلك يمكنه أن يدرك لغة الخرافات القديمة بتحويلها إلى رموز وتفهمها على هذا النحو بعد تجريدتها مما فيها زيف وتضمينها كما يضمن القانون معنى حقيقيا .

ويبدو لي أن استعادة التفكير الفلسفي لمكانته يمد أمراً فاصلا لمستقبلنا . ويدور السؤال حول معرفة ما إذا كانت الفلسفة الحية قادرة على هدايتنا لا إلى طريق التحرر من قيود العالم للموضوعي من حيث كونه ممثلا لطراز مهجور من الحقيقة فحسب ، بل هدايتنا أيضا إلى ما نصل إليه باختيارنا وبما يتفق مع حالة معرفتنا الراهنة ، من اقتناع بحقيقة القيم الخالدة ، ومن ثم بحقيقة الحرية والسلطة .

وإن كنا لا نكتفي بمعرفتنا للسلطة والحرية من وجهة نظر علمي النفس والاجتماع ، وإنما نبحث عن ما هيئتهما الشاملة في ضوء الفلسفة ، فإن أفعالنا متغير عما كانت عليه

حتى الآن . إن ملكة النقد التي هي تهديد قاتل للحرية والسلطة إن كانتا زائفتين هي ملاذ لها إن كانتا صحيحتين .

ويمكننا الآن أن نتساءل إلى أي مدى تتاح اليوم استنارة الوعي لكل فرد ، لا بمعنى تكديس المعلومات التي تؤدي إلى إفقار الفكر ، وإنما بمعنى التأمل الواضح الذي يرتفع بالفكر فوق مستوى للمعلومات المدرسية . وليس هناك ما يحتملنا على القرض بأن التصورات الأساسية الباطلة التي أشرنا إليها من قبل ، وهي التي تؤدي بواسطة التفكير المضطرب إلى تقويض كل من ملكة النقد والإيمان في آن واحد ، سينعقد لها النصر في نهاية الأمر . ونحن نقعد الأمل على محاولة العودة بمنهج التفكير إلى أبسط صورها وأوضحها ، وذلك عن طريق المناقشة العامة التي يمكن فيها عرض هذه المناهج واستخدامها .

كم يبدو كل هذا خيالاً ! ولكن لن يفقد الأمل ذلك الذي نهأ له أن يجتبر نفسه قوة التفكير الفلسفي ويشعر في الوقت عينه أنه في هذا العالم منذ فجر التاريخ رسم العقل والتفكير التأملي والتضحية المبذولة طواعية واختياراً مجرى التاريخ وجملت له هذه الأسباب معنى لم يكن يتاح له بدونها .

فإزاء الكوارث الداهية ينبعث الإيمان بالإنسان ، بهذا الإنسان الذي يحمل في أعماقه بالرغم من كل انحراف أنه خلق على صورة الله كما يذكر الكتاب للقدس .

٣ — ألا يبدو عصرنا مع ذلك مختلفاً عن القرون السابقة باستعماده كل أمل ؟ إن الملايين من البشر الذين طردوا من بيوتهم في أوروبا والصين وروسيا لظاهرة تمثل عرضاً من الأعراض للرؤية الكثيرة التي تدمغ عصرنا . ما أسعد الإنسان الذي يستطيع أن يكتشف في وطنه وفي أسلافه ودولته ودينه السلطة للتأصل في التاريخ ، السلطة التي تسمح له بأن يهتدى إلى نفسه ، ويشعر بفضلها على مبدأ وجوده . ولكن ما العمل ونحن نرى عدداً متزايداً من الناس يشتمون بيئاً عن أرضهم وبيرون الأسر التي رعتهم وقد انهارت كما هو الحال اليوم . وأينما أرادوا تثبيت أقدامهم سرعان ما شئت ثملهم . إنهم يدفع بهم من مكان إلى آخر حتى لقد فقدوا كل ثقة بأنفسهم وبالعالم . وكأن كل شيء في نظريهم يتضاءل فلا يتعدى حدود لحظة لا ماضى لها ولا مستقبل ، مجرد حاضر لا يستترى أي أمل كان . ألا يزال يصح والحالة هذه أن نتكلم عن الطابع التاريخي للإنسانية في مجموعها ؟ وعن منبع لا ينفد لما يحتمى به ويلجأ إليه من سلطة ؟ وعن أصل للشجرة لا يزال صالحاً لأن يثبت فيه غصن جديد بعد أن جف منه فرع بل فروع ؟ وعلى حسب ما نفهم بالتجربة نرى أن ما يهدد جميع ما يجتره تراثنا القوي وجريان جميعاً على حبه يبلغ من الهول مبلغاً يوشك معه أن يهبط علينا ظلام طالك من التشاؤم التام .

ويقابل هذا التشاؤم تفاؤل قائم على الحيال يذهب إليه أولئك الذين يرجون بالتخريب مهللين فرحين اعتقاداً منهم أن المدم التام لا بد يتبعه ميلاد مشرق للإنسانية .
ولكن يمكننا تنفيذ هذه الأحكام المطلقة في تشاؤمها أو في تفاؤلها بفضل ما نملكه من معارف . وإن هذه الأحكام لتؤذى فينا تواضعا ينبغي أن نتصف به نحن الكائنات المتناهية في عالم معقد لامتناه ، عالم يجب أن ندرك ما عسى أن يكون فيه من دلائل تهدينا وترشدنا في غمرة جهلنا .

وبدلاً من استراقنا في تشاؤم يائس ، أو تفاؤل نضطر إليه ينبغي ألا تقتصر على رؤية ذلك الخطر الدائم الكامن في عالمنا القلق ، بل أن نرى أيضاً ما قد يعرض لنا من فرص لا تزال في متناولنا . إن أقوى فرص الخلاص وأصدقها مرهون بمسئولية الإنسان ، بمسئولية كل فرد منا . ومصير الإنسان ملكه وحده .

وواجبنا اليوم أن نحقق كل إمكان نحمله إلينا اللحظة الراهنة . ولكن المستقبل الذي يتجاوز تقديرنا تحدده أعمالنا في الحاضر بعض التحديد .

ولا يصح أن نتوقع نتيجة لم نتم نحن بالتمهيد لها . فإن ما نهمله اليوم يضيع نهائياً . وعلى عاتقنا أيضاً مهمة أخيرة هي أن نتجاوز حدود الزمن والتاريخ متصلين اتصالاً مباشراً وفي كل لحظة من حياتنا بالله ، وذلك بأن نميش في الحب . فيجب ألا نركن للتاريخ ركونا تاماً ، بل أن نسام في الحاضر الحالك بدراسة ما يكون بين السلطة والحرية من توتر ، دراسة عميقة صحيحة . إن تجربة كهذه متاحة لكل واحد منا حتى في عهود التدهور .

دروس من التاريخ

بقلم: جلينت موري^(١)

عزّا توكدديدس *Thucydides* ما عسى أن نعدّه قراءة كتابه من ملل إلى أنه لم يضعه لأجل السمر العابر ، وإنما وضعه ليكون ذخيرة خالدة لها فائدة عملية عندما يقع فيها يستقبل من الصور مثل مادونه فيه من حوادث . ونحن نميل إلى الابتسام عند تأمل هذه الفكرة لأننا نعرف جميعا أن التاريخ لا يعيد نفسه . وعلى أنه بالرغم من أن الأوضاع والمسائل المعينة لا تعود بنفسها إلى الوجود مرة أخرى إلا أننا نعرف أيضا معرفة وثيقة أن ثمة عناصر يتكرر حدوثها بنفسها على الدوام في ملابسات مختلفة مصحوبة بأنواع شتى من الموارض . والفروق شاسعة بين أى مسألة من مسائل عصرنا وما عرض له توكدديدس من مسائل . إذ تختلف مدينتنا الواسعة النطاق الخلابة باختراعاتها العلمية وتعلّوها على اللادة عن مدينة أثينا في القرن الخامس عندما كانت دولة في صورة مدينة صغيرة محدودة النطاق ليس فيها كهرباء ولا غاز ولا بخار ولا أزرار بل ليس فيها مرفق المجارى . وكان مستوى الغذاء ووسائل الراحة فيها جديرا إذا وجد في جماعة غريبة أن يثير في الحال أنواعا من الإضراب . ومع ذلك فإن أهم حالة واجهها توكدديدس في دراسته كانت هي سقوط مدينة راقية جدا فلة نتيجة حرب طويلة طاحنة استهلكت كل شيء ولم يكن أحد يعرف متى تنفع أوزارها ، كما لم يكن في وسع أى إنسان أن يتجنبها . ووجد اليونان أنفسهم يتخبطون بتأثيرها إلى درك من الوحشية ملأهم فرعا . وقد بلونا نحن الأوروبيين الحديثين مثل أهل أثينا حربا من هذا النوع وشاركنا أكثر من أى جيل آخر من سائر الأجيال التي مرت بين عهد اليونان ووقتنا الحاضر فيما يخص به تلك المدينة من ميزات . فكيف يتيسر لنا بيان وصفها ؟ إنها كانت مدينة حرة غفورة بما اجتمع لها من حرية في الحياة والتفكير والتقدم في المعرفة والفنون والآداب مع ازدهار في التجارة واتساع في السيادة على البحار مع تفوق لا نزاع فيه على غير اليونان من الأمم بل على غيرهم من اليونان ؛ وكانت بالطبع

Gilbert Murray : Lessons from History (١)

قابلة لهذا النوع من النقد الذى يستدعيه دائماً اجتماع الثروة التجارية مع الثقافة العالية والديمقراطية مع بسطة السلطان . حقا لقد أتى لنا توكوديدس صورة رائعة لأثينا لم تكن بالطبع مطابقة تمام المطابقة للواقع ولكنها كانت مطابقة لتصورها لنفسها أو كما كانت فى عين المحبين لها . وهى ليست كما نراها نحن الآن ؛ أعنى أننا نحن الذين نحيا بعد ألفى سنة من وجودها نرى أن أكبر ما تستحق أثينا من أجله الإعجاب هو الحالد من آثارها فى الفنون والفلسفة والشعر ؛ ولكن توكوديدس لا يكاد يذكر شيئا من هذه الأشياء ولو أنه يقصدها من غير شك بعبارة مقتضبة مشهورة جاء فيها : « إننا نبحت عن الجمال الذى لا يشوبه الترف » . والواقع أنه لم يكتب ما كتب باعتباره ناقدا للفن أو للشعر كما أن فلسفته لم تكن إلا فلسفة رجل من رجال الحكم .

كان مجتمع أثينا مجتمعاً ديمقراطياً ولكن لم تنزع المساواة فيه إلى المهبوط . وهو يقول : « إن نظامنا فى الحكم يسمى ديمقراطية ؛ لأن إدارة شئوننا بأيدي الكثرة لا بأيدي القلة » . ومع ذلك فلم يكن الآثينيون يعاملون الناس جميعاً على حد سواء . وفى ذلك يقول : « إن القانون يكفل المساواة فى العدل للناس أجمعين ؛ ولكننا نحصى بالسكرام والإعجاب كل إنسان يتميز بالفضائل الخاصة أو يؤدى للخدمة عامة ممتازة » .

وكان مجتمع أثينا مجتمعاً سمحاً ؛ يقول توكوديدس : « نحن لا نرتاب فى الجار ولا نحفو معه لأن ذوقه يختلف عن أذواقنا » . ولكن لا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى أن معايير الآثينيين كانت فضفاضة مضطربة ، لا يضبطها ضابط . « فى واجباتنا العامة يحدونا شعور التوقير فنطيع القوانين ونحترمها ولا سب ما يحى منها المظلومين ، وخصوصاً ما لم يقيد منها فى سجل ، ولكن من العار خرقه » . ولم يكن عند الآثينيين « ستار حديدى » . « إن مدينتنا مفتوحة للعالم ولا نطرد منها غريباً لنمنحه من أن يرى ويتمل ما يريد » .

كانوا يحبون حياة بسيطة ، بالرغم من أنه لا يستطيع أحد أن ينكر عليهم عنايتهم بالجمال . « ليس الفقر عقبة فى وجه أحد ولا عاراً عليه ، وإنما يكون العار فى عدم الاجتهاد لتجنب الفقر » . وكانوا يعتبرون الحياة المدنية واجباً على كل فرد : « إننا نفى بالشئون العامة ، ونلوم كل إنسان لا يفكر فى رفاهية مدينته ولا يحفل بها » . وكانت مبادئهم فى السياسة الخارجية شبيهة بتلك التى أعلنها الرئيس ويلسون أو مبادئ الأحرار للمستعيرين فى القرن التاسع عشر . « إننا توخى العون لجيراننا وبذلك نكتسب ثقتهم لا بناء على حساب المصلحة خاصة ولكن بروح الصراحة والطمأنينة التى تنبع من

الحرية . ويلخص توكوديدس كلامه بقوله إن أثينا كانت « مدرسة المدينة لبلاد الإغريق قاطبة » . تذكروا ما لأثينا من قوة ثم أجبوها وتذكروا أن سر السعادة هو الحرية ، وسر الحرية هو الشجاعة .

إننى لا أزعم أن هذه الصورة التى عرضها توكوديدس تطابق الواقع كما لا أزعم أنها أغفلت ذكر العيوب ، ولكن ينبغى أن تذكر أن كاتبها محب لأثينا وقد كتبها فى ساعة تمرغ فيها ذلك الوطن المحبوب فى التراب . ولنتذكر أن الذى يذمه إلى هذا الحب بوجه خاص هو اعتبار أثينا لا فى حالتها التى كانت عليها بل اعتبارها فى استمدادها وما كان فى استطاعتها أن تصير إليه وفيها لديها من القوة . ولكننا إذا تفاضينا عما فى أقوال توكوديدس من عاطفة مشبوبة فإننا نرى لفته قريية من اللغة التى نستعملها إذا تكلمنا عن مدينتنا للحررة ، تلك المدينة الحرة الإنسانية التقدمية التى بلغت شأواً بعيداً فى الثقافة ومكنت أوروبا — أو على الأقل أوروبا الغربية — من أن تقوم العالم عدة قرون . وهى شبيهة باللغة التى استعملناها بالفعل عند الجهاد لإقناذ حضارتنا من خطر القوى التى كانت تنكر الحرية والثقافة وتضع القوة موضع الحق . وفى رأى أن هذه اللغة ليست أقوى من اللغة التى كان لنا أن نستعملها نحن أو من يبق منا على قيد الحياة لو حاولنا بعد انتهاء حرب ثالثة أن نصف لأولادنا حالة أوروبا وصفا لا يزيد إذ ذاك على ما يبقى فى الذاكرة من حلم بمجد منسى .

وليس الذى أريد أن أخضعه بالتنويه من تصور توكوديدس لأحوال أثينا هو إعجابه لوطنه إعجاباً ينبعث عن حبه إياه ، ولكنى أريد أن أنوه بوجه خاص بأسباب إعجابه بوطنه . ولا يشبه تصور توكوديدس لأثينا تصور الشعراء فى عصر أوغسطس لروما فى زمانهم ، ولا تصور بوسويه *Bossuet* لأوروبا الكاثوليكية الخالية من كل إلحاد ، كما لا يشبه تصور الماركسيين لجماعاتهم الشيوعية . وإنما يصور توكوديدس مدينة حرة لم يظهر مثلها فى الوجود بعد سقوط أثينا إلا فى القرن التاسع عشر بعد الميلاد . والقيم الخاصة التى يبرزها توكوديدس هى الحرية والتسامح والديموقراطية والمساواة أمام القانون وبساطة الحياة ، وتصب هذه القيم قطعاً بعض صفات أخرى تختلف عنها ولا تكون مدينة عظيمة الشأن بدونها ، مثل المبادأة بالتقدير لكل امتياز خاص وروح التوفير للقوانين وخاصة ما يستند منها إلى شعور الإنسان بالشرف فحب . ويصح أن نضيف إلى ذلك السعى إلى الجمال والحكمة فى جميع مظاهرها . إنها لمدينة حرة أدت الحرب إلى القضاء عليها كما يقول توكوديدس ، ولم يكن سبب القضاء عليها هو الحرب فى ذاتها ،

إذ ربما كان من رأى توكوديدس أن الحرب كانت من الأحداث المألوفة التي يفرضها الواجب الوطني ، وإنما هي الحرب التي طال أمدها ، ولم يكن في الوسع وضع حد لها وامتدت من دولة إلى أخرى وشملت العالم الإغريق كله وتخفضت عن حروب أهلية عنيفة قام بها العامة ضد القلة الحاكمة . وكان هناك طوائف من العقلاء أو الأحزاب المعتدلة .

ويسوق لنا توكوديدس في خطبتين أو ثلاث وجهة نظر هؤلاء ، وهي خطب أركيداموس في إسبرطة وديودوتس في أثينا . ولكن العامة تمردت على روح الاعتدال . أو كما يقول توكوديدس ، لم يصح إلى الأرجح عقلا . وكان هنالك اتجاه قوى نحو السلم ، وكان هذا الاتجاه جريئاً واضحاً . ولم يكن أرسطوفان وحده من دعائه ، ولكن كيف يجوز الحصول على السلم دون التسليم للعدو ؟ وهذا ما لم يكن أحد ليرضى به ! وقد أبرمت بين الطرفين معاهدة للصلع سنة ٤٢٣ بعد تسع سنوات من نشوب الحرب ، وكذلك معاهدات جرت سنة ٤٢١ بغية عقد معاهدة سلم لمدة خمسين سنة ، بيد أن جمرات الحرب ظلت دفينة تحت الرماد يستمر لظاها بين حين وآخر حتى اندلعت نيرانها عنيفة بين الطرفين المتقاتلين ، وعم الصراع بين الأهلين وانتشر الدعر من الحرب في جميع أنحاء البلاد .

لم يكن توكوديدس ، كما يشرح لنا ذلك كورنقورد ، يملك مصطلحات فنية يستخدمها في الفلسفة أو في السياسة . فكان عليه أن يتدع لفته حيناً انفق . وبذهب توكوديدس إلى أن الحرب تسلب الناس ما ينعمون فيه من زيادة في اليسر والأمن تمكنهم من تمجيد للثأل العليا والدوافع النبيلة .

والحرب معلم عنيف لا تدع للإنسان مجالاً للاختيار ، فإما أن يكون قاتلاً أو مقتولاً وخادعاً أو مخدوعاً . ويسمى الناس إلى أن يقهر بعضهم البعض الآخر متوسلين مخططين غريبة لا تخطر على بال ، وحين تتملكهم شهوة الانتقام يزعجون في وحشية إلى التآمر . ويفضو الثأر أعز لديهم من المحافظة على الحياة .

وتأتى بعد ذلك نقطة عجيبة نذكرنا بما يستعمله اللاركسيون من اصطلاحات تذهل البتدين من أبناعهم . يقول توكوديدس إن اللغة تتغير ، فتكسب الكلمة معنى مخالفاً لمعناها الأصلية عندما تستعمل في ظروف الحرب . وتتضاعف هذه الآثار المألوفة إذا طال بالحرب الأجل واتسع نطاقها ، ثم تصير شهوات الحرب عادات لا يمكن الإقلاع عنها ويتفاقم الشر عندما يضاف إلى الحرب الظاهرة حرب أخرى داخلية بين العصابات السياسية والطبقات الاجتماعية في كل مدينة ، وتظهر إذ ذاك بواعت جديدة : مثل الحقد الناجم عن اضطهاد قديم والطمع في ثروة جار غنى ، والحسد بين الأنداد ، وفوق ذلك

كله الخوف من عدو متكرر يقيم في نفس الحى . ومن هنا نشأت العداوة بين التجاورين ، والارتباب الدائم والحرص على التجسس على الحياة ، وتتعهد الثقة في كل مكان . والعدو متكرر دائماً ، يترس دائماً للفسد . ثم يقول توكوديدس « ليس هنالك ضمان للثقة إلا الاشتراك في الجريمة . لأن الشريك في الجريمة لا يحسر على الكشف عن شريكه ، وإن أعظم ما يقدر من فضائل في المجتمعات العادية من بساطة واستقامة توفان عنصراً في طبيعة نبيلة من طبائع البشر تصبحان مثاراً للسخرية ، وسرعان ما يكون مصيرهما إلى زوال » .

والفكرة التي تتردد دون انقطاع في هذا التحليل للفرع هي استغراب الإنسان مما يستطيع أن يفعله . « إننا نحن معشر الناس ، نحن الإغريق التمدنيين لم نكن نعرف أننا قادرون على هذه الأشياء » . وتتردد كلمات مثل « الغرابة » و « ما لا يخطر بالبال » في يان توكوديدس . وهذه الظاهرة يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على تجربتنا نحن في زماننا الحاضر . فلم يكن يخطر ببالنا أن هذه الحالة للأمر جائزة الوقوع . فنحن في إنجلترا ، وربما جازى أن أقول ، نحن الذين نحيا في العالم للتمدن أصابتنا الحرب نفسها بصدمة . فقد اعتقدنا في الواقع أننا تجاوزنا الزمن الذي كانت تنشب فيه الحرب بين أمم مسيحية متمدينة . وأحسنا مع السير إدوارد جراى ، بأن مصايح الحضارة قد انطفأت ولن تضاء مرة ثانية في أثناء حياتنا . وعندما اطلع العالم على فظائع الجيش الألماني في بلجيكا استنكر الرأي العام الغربي مثل هذه الأفعال البشعة ، وفي الحرب العالمية الثانية تبدلت مقاييس الأمور فصارت كلمة « بشاعة » تدل على أشياء لم تكن معروفة في الحرب العالمية الأولى . وأرغم « العلم النيف » — أعنى الحرب — بأحكامه الإجبارية الأمم على أن تستعمل في سبيل المحافظة على حياتها طرقاً لم يظن إنسان أنها كانت مقبولة أو معقولة قبل سنة ١٩١٤ . ولندع الكلام في قسوة النازيين والاستالينيين ، وحسبنا أن نفكر في سياسة البريطانيين في قذف مراكز الصناعة بأكلها بالقنابل أو استمالة الأمريكيين للقنبلة الذرية في نجسها *Nagasaki* :

أما في اليونان فإن توكوديدس يقول : « أدت الحرب إلى جميع أنواع الشر » . وقد ظهرت أيضاً في أثناء الحرب ألوان من البطولة بلاشك ؛ ولكن أما كان توكوديدس لو تكلم عن أوروبا يتكلم بنفس الطريقة ؟

وعندما نذكر ضروب القسوة التي تتناول الكثير من الخلق فإننا نفكر عادة في الحروب الدينية وننسب إلى التحب ما وقع فيها من جرائم ؛ ولكن توكوديدس لا يتكلم عن ذلك .

وربما كان أقرب إلى الحقيقة عندما يقرر أن « سبب البلاء كله لم يكن إلا الزعامة (Arché imperium) » ومن الصعب نقل الكلمة اليونانية إلى لغة أخرى ولا يكلف توكوديدس نفسه توضيحها . ولكن إيسقراطيس يسميها مجازاً باسم « المرأة البغي الشريرة التي توقع المدن واحدة بعد أخرى في غرامها لكي تهوى بهم جميعاً إلى الدمار » (انظر كتاب عن السلم ص ١٠٣ . De Pace, 103). والرياسة أو الزعامة (Empire) أى حب القوة أو الطموح أو العزم على السيادة ، هى من الواضح غريزة من أعمق الغرائز عند كل كائن عضوى حى ومن أزمها لطبيعة الحياة ، ولكنها أيضاً تؤدي إذا بلغت الإفراط إلى الهلاك . وهى التى ملكت روح الغزاة الكبار جميعاً ومهايكى النوع الإنسانى . لم يكن الإيمان بالمسيح أو بمحمد أو الفرق بالمساكين أو الإخلاص للمدلى هى التى جعلت الناس فى الواقع يتصرفون وهم ألوف وألوف كما تصرف السكلاب المسورة . تلك كانت الزعامة (Arché) ، وهى الطموح للألوف الذى يحمل فريق الكرة البرى ، حريصاً على الفوز ، ولكن الناس تغالوا فيها وتخطوا كل الحدود والتمسوا لها كل العاذر .

وطبيعى أنه ما يكاد ينشب النزاع حتى تقدم أسباب كثيرة للتحويل من أمره . ووقت بالفصل حروب أهلية فى كثير من أعماه أوروبا وكادت جميع البلاد المختلفة أن تقع فريسة لها ؛ وهذه علة ليس من اليسير لأمة أن تبرا منها ، وسبيل السلامة الوحيد فى مثل هذه البلاد هو الطاعة : أى الطاعة لأى نوع من الاستبداد يده مقاليد الحكم .

كان توكوديدس يأمل أن يكون فى كتابه نفع جدى لرجال الحكم إذا ما جد وضع شبيه بوضع أثينا أثناء حرب (البوبونيز) . وقد كان هذا وضعا شاذاً .

فقد تهاوت إمبراطوريات عديدة وأهلكت الحرب كثيراً من المجتمعات أو شلت نشاطها . يد أنه من الصعب أن نجد مثلاً آخر لمجتمع ، له من المعايير والثل العليا ما يعاثل تلك التى نوه بها (بركليس) فى خطبته ، هوت به وبشت فيه مجموعها حرب شديدة بحرب البوبونيز ، مجتمع دولى مدنى فى الآن نفسه ، من الصعب أن نجد مثلاً آخر لمجتمع كهذا حتى نصل إلى القرن الحالى . والقارنة هنا شائقة ، ولكن هل يمكن أن تكون مفيدة على أى نحو ؟ قد يمكن أن يكون هنالك نذير فى حوار ميلوس . قد لا يبدو مصدقاً أن أثينا التى وصفها فى خطبة الرثاء قد غدت فى غضون جيل واحد أثينا كما صورتها مجادلات ميلوس ، بما فيها من جميع للث العليا والفضائل القديمة التى جعلت الرجال الذين أحبوها تستبد بهم شهوة ازعامة الطاغية . إنه لنذير لنا بما يمكن أن يحدث فى مدينتنا الغرية « المسيحية » لو أدركها الفشل فى قوتها وفى إيمانها .

علم النفس التكويني ونظرية المعرفة العلمية

بقلم : جان بياجية^(١)

قلما يفتن الباحثون المتخصصون في علم النفس التكويني (*Psychologie génétique*) وفي علم نفس الطفل بوجه خاص إلى ما قد يكون من صلات عديدة خفية بين علمهم وبين أبحاث أخرى أعم منه كـنظرية المعرفة العلمية (أو الإبستمولوجيا) *Epistémologie*. ولعل هذه الملاحظة نفسها أشد انطباقاً على الباحثين في الإبستمولوجيا. فلقد ظل الناس حقبة من الزمن ينظرون إلى علم نفس الطفل على أنه لا يعدو أن يكون حكايات تروى عن الأطفال. بل إن الباحثين في ذلك الميدان المحدود الذي يتناوله علم النفس العام، لم يدركوا هم أنفسهم ضرورة مواجهة للمشاكل من ناحية التطور، ففي بعض البلاد نجد العلماء المشتغلين بنفسية الطفل في عزلة تامة قد انقطعت صلتهم باتجاهات علم النفس التجريبي الهامة. فليس عجيباً أن يغيب عن الباحثين في نظرية المعرفة، وهم الذين لا ينفذ لهم صبر في سميم وراء صفحة مجهولة من تاريخ العلوم كي يستخلصوا مغزاها النظري، أن المشاكل العامة التي تتناول تكوين الأفكار أو تحليل العمليات العقلية كانت تجد لها حلاً سيرا قريباً لو نظر إليها من زاوية التجربة النفسية التكوينية.

ومع هذا ففي تاريخ العلوم فصل كان ينبغي أن يتخذ مثالا لهذا التقريب الذي ندعو إليه ألا وهو العلاقة التي نشأت أولاً بين علم الأجنة *Embryologie* وبين التفسير المقارن *Anatomie Comparée* ثم بينه وبين نظرية التطور. وإن هذه المقارنة الجذرية بأن تسترعى انتباهنا، إذ ما من شك في أن علم نفس الطفل أشبه بعلم جنيني نفسي *Embryologie Mentale*، وذلك من حيث كونه وصفاً لمراحل نمو الفرد ومن حيث كونه على الأخص دراسة لآلية *Mécanisme* هذا النمو. على أن التكوين النفسي (*Psychogenèse*) جزء لا يتجزأ من التكوين الجنيني *Embryogenèse* (الذي لا ينتهي حين الولادة بل عند وصول الفرد إلى المرحلة النهائية للتوازن التي تتم عند البلوغ). وليس يقلل من محبة هذا القول تدخل العوامل الاجتماعية؛ فإن التكوين الجنيني العضوي

(١) Jean Piaget : *Genetic Psychology and Epistemology*.

يتوقف هو نفسه على البيئة إلى حد ما . ومن جهة أخرى نجد أن نظرية المعرفة العلمية ، إن لم تقصرها على النظر البحث ، تتناول تحليل « خطوات » الفكر العلمي وتفسير الآليات العقلية التي يستخدمها العلم ، على تنوع صوره ، في تدليل الواقع . فنظرية المعرفة إنما هي نظرية تكيف الفكر مع الواقع ولو أظهر لنا هذا التكيف ، كما تظهر سائر مظاهر التكيف ، تفاعلا لا يمكن تجزئته بين الذات وبين الموضوعات . وإذن فلن يغض من علو شأن نظرية المعرفة ومباحثها أن نعتبرها نوعا من التشريع المقارن لعمليات الفكر ونظرية في التطور العقلي أو نظرية في تكيف العقل . وليس في هذا تحيز مبدئي لحلول يفرضها عليها ولا دعوة نحو نظرية واقعية . وإذا كانت العلاقات بين الجسم العضوي والبيئة في نظرية لامارك بسيطة بساطة العلاقة بين الذهن والأشياء في الفلسفة التجريبية القديمة فإن العلاقة الأولى قد تعقدت في علم الحياة بتقدم البحث في التغيرات الداخلية في الجسم إلى حد أننا وصلنا إلى نوع من التناظر بين النظريات التطورية وما يناقضا وبين التفسيرات التي تنذبذب بينها الإستمولوجيا في موضوع التكيف العقلي .

ونحن إذا سلنا بهذه المقارنة فإننا نجد أن تاريخ العلاقة بين علم الأجنة والعلوم البيولوجية الأخرى يلقى ضوءا ساطعا على الصلات الممكنة بل الواقعة إلى حد ما بين علم نفس الطفل ونظرية المعرفة . وإنا لنعلم مبلغ ما أتاحه علم الأجنة من حل للمشكلات التي لم يحلها التشريع المقارن نتيجة للجهل بتكوين الأعضاء أو حتى بتكوين بعض الأجسام الحية المكتملة . فقد كان البرقيل *Anatifes* مثلا بعد من الحيوانات الرخوة إلى أن أظهرت دراسة الأطوار البرقية أنه من القشريات ويمر بمراحل تمر بها أفراد هذه المجموعة . وكذلك فإن تقسيم علم الأجنة للأنسجة إلى سطحية ومتوسطة وداخلية (اكتودرم وميزودرم واندودرم) قد مكنتنا من تصنيف أنواع كثيرة من الأعضاء ، وزودنا بمعلومات قيمة عن بعض الأجهزة (فلنذكر مثلا القول بأصل اكتودرمي للجهاز العصبي وما قد يؤدي إليه من فلسفة بأكلها !) . أما فيما يتعلق بنظريات التطور ، فلي الرغم من أنه قد بولغ في القول بموازاة التطور الجنيني والتطور في السلسلة الحيوانية — بما قد لا يكون دقيقا في تفاصيله — إلا أن علم الأجنة قد جدد من نظراتنا إلى مذهب التطور كما أن عونه عظيم في دراسة مشكلة لما يهتد الباحثون فيها إلى حل حاسم .

ولئن كان اهتمام العلم بنمو الفكاك عند الطفل من الميلاد إلى المراهقة قد جاء بعد زمن طويل من اهتمامه بالمراحل الجنينية التي تمر بها الحيوانات المتنوعة البعيدة عن

طبيعتنا العاقلة ، فإن مساهمة هذا العلم الناشئ* ، علم النفس التكويني . في دراسة المشاكل القديمة المتعلقة بنظرية المعرفة لاقتل في أهميتها عن مساهمة الدراسات التي تكلمنا عنها الآن ، وإنما يجب ، لكي نشرح هذا ، أن نبدد منذ الآن ما قد ينشأ من سوء فهم . إن علم النفس التكويني علم تقترب مناهجه من مناهج علم الحياة اقتراباً يزايد يوماً بعد يوم ، بينما ينظر الناس عادة إلى نظرية المعرفة على أنها جزء من الفلسفة يرتبط بالضرورة بسائر العلوم الفلسفية وتستدعي تبعاً لهذا موقفاً ميتافيزيقياً ، والصلة بين الديدانين في هذه الحالة إما أن تعتبر صلة لا مبرر لها ، وإما أن تعتبر على العكس من هذا صلة طبيعية مثل الانتقال من دراسة علمية ما إلى فلسفة ما ، إن لم تكن مستنبطة من هذه الدراسة فهي مستوحاة منها كما أنها تضيف إلى هذه الدراسة العلمية مشاكل ليست من طبيعتها .

ولكن النظرية الحديثة في المعرفة قد صارت الآن من صنع علماء يتجهون إلى الربط بين للمشاكل الخاصة « بالأسس » وبين ممارستهم لمعومهم ذاتها . وفي وسعنا أن نقصّل نظرية المعرفة العلمية عن الميتافيزيقا إن حددنا موضوع هذه النظرية تحديداً منهجياً . وبدلاً من أن نتساءل عن المعرفة بوجه عام أو عن إمكان المعرفة العلمية في مجملها مما يؤدي بالطبع إلى تأليف فلسفة بأكلها فنحن نستطيع أن تقتصر على المشكلة المحددة الآتية : كيف تتطور المعارف (لا المعرفة) ؟ ما العمليات التي تنقل علماً من العلوم من صورة معينة يحكم عليها فيما بعد بأنها غير دقيقة ، إلى صورة أخرى معينة يجمع العلماء المختصون فيما بعد على أنها تفوق الأولى ؟

سنعود إذن إلى مشاكل المعرفة العلمية ولكننا سننظر إليها بمنظار نقدي تاريخي لابعطار فلسفي عام . هذه الإبستمولوجيا التكوينية^(١) أو العلمية هي التي سنتحدث عنها لنبين ما عسى أن يؤديه علم نفس الطفل نحوها من خدمة قد لا يهيج إغفالها :

١

ولنبداً بمشكلة على جانب عظيم من الأهمية : أيكمن إرجاع المعرفة الرياضية إلى المعرفة الطبيعية أم أن هاتين المرفتين نطمان من أعماط التفكير والعلم لا يرد أحدهما إلى الآخر ؟ نحن نعلم أن كل رأي من هذين قد انتصرت له طائفة من العلماء ولا يزال هناك من يدافع عن هذا الرأي ومن يدافع عن ذلك . فيذهب علماء المنطق الحديث

(١) انظر كتابنا :

*Introduction à l'épistémologie génétique,
Paris, Presses Universitaires de France, 1949 - 50*

(Logisticiens) إلى القول بتميز المعرفتين إحداهما عن الأخرى ، بل لقد ميزت « مدرسة فينا » (Cercle de Vienne) بين نوعين من الحقائق ، الأول حقائق القضايا التي يسمونها بتحصيل الحاصل (Tautologie) وهي قضايا المنطق والرياضيات التي تعبر تعيّناتها عن قضايا جوفاء (لامعنى لها) لأن الحقيقة في هذا النمط من المعرفة تقوم على معادلة ، والنوع الثاني هو حقائق القضايا التجريبية التي يختص بها العلم الطبيعي (أو علم الحياة . . . الخ) وقائضها قضايا خاطئة ولكنها تؤدي معنى (مثل قضية : الماء لا يتجمد في درجة الصفر) . وعلى العكس من هؤلاء نجد بعض المؤلفين مثل برنشفيج (Brünshweig) بالأمس وجونسيت (Gonseth) اليوم ، يعتبرون الحقيقة الرياضية من نوع الحقيقة الطبيعية لأنها كهذه الأخيرة مزيج من التراكيب الاستدلالية والتجربيات التجريبية .

وإن مثل هذا النقاش ليتصل في جزء منه بعلم النفس التكويني ، فالتناس مجموع على أن بعض المعارف الحسابية (كالعدد الصحيح مثلا) قد سبقت العلم الرياضي وأن بعض المعارف الطبيعية قد تصدر عن تفكير عادي سابق على العلم . بيد أن علماء الرياضة أو الطبيعة أو الفلاسفة عندما يلجأون إلى هذا التفكير العادي البسيط يحاولون أن يتخللوا كيفية إعداده لأفكاره فهم عادة ما يكتفون بأن يتصوروه تصوراً تعسفياً . ولما كانوا يسمون بأن مثل هذا التفكير مشترك بين الناس جميعاً فكل منا — في نظرم — أهل لمعرفة طرق تفكيره . ولقد يقال إن كلا منا يعرف نفسه ولكن يجب أن نأخذ حذرنا عندما يتعلق الأمر بالتكوين النفسى ، ولذا كان من الأوفق أن نبحث في الطفل الصغير عن جذور المعرفة الرياضية والطبيعية دون أن يكون في ذلك إغفال للأبحاث الاثنوغرافية والاجتماعية .

وإن تحليلاً كهذا ليدد خلافاً أساسياً كان له أثره في إدخال الغموض على المشكلة . إن كل معرفة تفترض ولاشك تدخل التجربة ، وربما لم يكن من سبيل إلى إنكار أن الطفل لا يصل إلى مقابلة الواحد بالواحد مما يساعده على تكوين العدد الصحيح ، ولا إلى الاهتمام إلى أن مجموع بعض الأشياء يبقى كما هو مهما تغير نظام العد ، إلا إذا تناول الأشياء بيده . بل إن حقيقة مثل $2 + 2 = 4$ والعملية العكسية لها على وجه الخصوص $4 - 2 = 2$ تعتمدان على التجربة . وينطبق هذا القول أيضاً على الانتقال المنطقي الأولى مثل $1 = 2$ ، $2 = 3$ ، إذ $1 = 2$ ح فثل هذه الحقيقة لا يسم الطفل قبل سن السادسة أو السابعة بلزومها فيها يختص بالمكاييل . . . ولا قبل التاسعة فيها يختص

بالموازن وكثيرا ما لاحظنا أطفالا في الثامنة والتاسعة يسلون بأن قضيا من النحاس الأصفر هو α يعادل في الوزن قضيا آخر من النحاس الأصفر له نفس الأبعاد هو β ثم بأن القضيب α يعادل في الوزن لكرة من الرصاص γ . وحينما سألوا عما إذا كان وزن القضيب α يعادل وزن الكرة γ استنادا إلى أن $\alpha = \beta$ و $\beta = \gamma$ (وكنا نلج عليهم في هذا) أجابنا الأطفال في هدوء « لا إن الرصاص في هذه الحالة يكون أثقل لأنه في العادة أثقل » .

وإذن فنحن نستطيع الذهاب مع التحيزين للتجربة إلى أن الحقائق المنطقية بما فيها أيسرها وأعمها إنما تكون بفضل التجربة قبل أن تكون نتيجة عمليات استدلالية خالصة . ولكن أى تجربة قصد ؟ وهل يمكننا أن نوجد دون أى تمييز بين التجربة المنطقية الرياضية في المستوى السابق للعمليات وبين التجربة الطبيعية في نفس المستوى أو في مستويات أعلى ؟

إن دراسة سلوك الطفل إزاء للوضوعات تربنا أن هناك نوعين من التجارب ونوعين من التجريد وذلك بالاعتبارين الآتين : هل تنصب التجربة على الأشياء نفسها وتكشف عن بعض خصائصها ، أو أنها تنصب على علاقات غير موجودة بالضرورة بين الأشياء وإنما أدخلها العمل في استخدامه هذه الأشياء لأجل أغراضه .

فهناك أولا (ونحن نقول أولا لأن هذا هو ما يفهم في العادة من لفظ التجربة وإن لم يكن النمط الأسبق من حيث التكوين) التجربة التي تقع على للوضوع وتؤدي إلى التجريد من للوضوع . وتلك هي التجربة الطبيعية وهي بالذات تكشف عن خصائص الأشياء . وهذا الكشف يفترض على الدوام عملا ما ولكنه عمل خاص يرتبط بكيفية معينة من كفيات للوضوع ، ولا يتوقف على صور التنسيق الناتجة عن العمل أو هو لا يتوقف على هذه الصور حسب . فالطفل الذي يهتدى إلى تلك الظاهرة التي لا يتوقعها وهي أن كرة من الرصاص قد يكون لها نفس وزن قضيب من النحاس الأصفر يقوم بتجربة طبيعية ويمجد كشفه هذا من للوضوعات ذاتها ، وذلك مع قيامه بأعمال خاصة كاستشمار الثقل باليد . . الخ .

وعلى العكس من ذلك الطفل الذي يعد عشر حصيات ويهتدى إلى أنها تظل دائما عشرا ولو عكس ترتيبها ، فهذا الطفل يقوم بتجربة من نوع مختلف كل الاختلاف عن الأولى . إن تجربته في الحق لا تنصب على الحصيات التي يتخذ منها أدوات ليس إلا وإنما تنصب على أفعالها ذاتها أى أفعال الترتيب والمد ، وتميز هذه الأعمال عن فعل استشمار

الثقل بشئين . فهي أولا أفعال تضيف إلى الموضوع خصائص لم تكن له بذاته فليس في مجموعة الحصى بذاتها نظام ولا عدد مستقل عن الفرد المحرب ، فهذا الفرد إذن مجرد تلك الخصائص عن طريق أفعاله الذاتية لا عن طريق الموضوعات . ثم هذه الأفعال أفعال عامة أو هي تنسيق للأفعال إذ أن العمل يتم هنا بإدخال بعض النظام في الحركات فهو « يسلسل المسائل » بينما استشعار الثقل باليد عمل أخص من هذا بكثير . وعلى هذا تتحول العمليات التنسيقية تحولا عاجلا (منذ سن السابعة إلى التاسعة) إلى عمليات داخلية بحيث أن الطفل في المرحلة التالية لا يحتاج إلى تجريب لكي يعرف أن العشرة تظل دائما عشرة مهما غيرنا من الترتيب للتعب في العد ، وإنما سيستنتج هذه الحقيقة بعمليات منطقية بينما لن يستنتج أوزان الأشياء إن لم يكن له قبل ذلك تجربة كافية .

وكذلك يرجع الاهتمام إلى أن $1 = 1$ ح إن كانت $1 = 2$ ب $2 = 3$ ج $3 = 4$ د إلى تجربة تتعلق بتنسيق الأفعال ، وقد تنطبق هذه التجربة على الأوزان كما قد تنطبق على أى شئ . ولكنها ليست تجربة خاصة بالانتقال ابتداء من الموضوعات بذاتها ولو كانت الموضوعات محققة لهذا القانون الذى يختص بالعمل قبل أن يكون قانونا للفكر ، والحق أن الطفل لا يعتبر خاصة بالانتقال هذه شيئا تلزمه به العمليات التى يقوم بها لإحاطة تكون له أفكار سابقة عن الاتصال : مثل اتصال الكيات البسيطة (كالأطوال الخ) وهذا يكون في سن السابعة والثامنة تقريبا ، وعن اتصال الأثقال وهذا يكون فيما بين التاسعة والعاشر تقريبا وهكذا . ولكن هذا لا يعنى أن إمكان الانتقال صادر عن التجربة الطبيعية ، وسرى فيما بعد أن معانى الاتصال على عكس هذا نتيجة تركيب منطقي .

ولنتخلص من ذلك إلى أن علم نفس الطفل يوضح مشكلتنا الاستمولوجية الأولى بعض التوضيح على الأقل . إن للمعرفة الرياضية إن أمكن ردها إلى المعرفة الطبيعية فليس هذا لأنها تبدأ بالتجربة . فالمعرفة الرياضية بدلا من أن تجرد مضمونها من الموضوع نفسه فإنها تحاول منذ البدء أن تكسبه علاقات هي في الأصل خاصة بالشخص . وإن هذه العلاقات ، قبل أن تكون قوانين للفكر . تأتى من عمليات تنسيقية عامة . ولكن ليس في هذه الطبيعة العاملة ولا في لزوم تجربة معينة للشخص قبل تمكنه من فهم عملية القياس ما يمنع صحة التفرير بأن هذه العلاقات تدل على قدرة الشخص الإنشائية لأعلى خواص الموضوع الطبيعية .

ولنتناول مثالا ثانيا نجده في تصوراتنا لمخى الاتصال . لقد أوضح إميل ميرسون *E. Meyerson* بما يتنازع به من تفكير ناقب وسعة في العلم لاتتاح إلا لقليل ، أن معانى الاتصال لا تنبع من مصدر واحد وإنما هي معان تتقبلها التجربة أو تصدر مادتها عن التجربة الطبيعية دون أن يكون في ذلك ما يكفي لفرض ضرورتها . فأما هذه الضرورة فتعود إلى قدرة الذهن على التوحيد (*Identification*) ، تلك القدرة التي يرى أنها وحدها ميزة الاستدلال العقلي . وزيد هنا أن تقتصر على هذه المسألة : هل دور العقل في تركيب معانى الاتصال لا يتمدى عملية التوحيد هذه أو أن الذهن قادر أيضا على فهم التغير ؟ وبعبارة أخرى زيد أن نعرف ما إذا كان للتغايير (أو المختلف) (*Divers*) شيئا لا يترد إلى العقل أبدا أو أن العقل يستطيع القيام بعمليات أخرى عدا عملية التوحيد . ولنبدأ مرة أخرى بملاحظة صفة البساطة التي تنسب بها تصورات الاتصال . لئن كانت الدراسة الطبيعية العلمية هي التي كشفت عن مبدأ اتصال الحركة في خط مستقيم (القصور الذاتي *Inertie*) وعن بقاء الطاقة فإن الفلاسفة السابقين على سقراط قد ذهبوا إلى القول ببقاء المادة . وإن ميرسون نفسه يعتبر أن تصور استمرار الشيء بعد ابتعاده عن مجال الإدراك هو أول مبادئ الاتصال . بل إنه لينهب أبعد من ذلك إذ ينسب الشعور بهذا المبدأ إلى الحيوان (إلى الكلب الذي يطارد أرنا مثلاً) وإلى كل صور التفكير . وهذا يعني أن للملاحظات التي يستطيع علم نفس الطفل أن يبيدها قد تكون لها قيمة ما . وهذه الملاحظات من نوعين ؟ فبعضها يتعلق بالمراحل التي تمر بها الصور الحاصلة بالاتصال ، وبعضها يتعلق بالنحو الذي تتكون عليه هذه الصور .

أما عن مراحل ظهور هذه الصور فلا يجوز أن نحسب أن الاهتداء إلى الأشياء اللامتغيرة يحدث في سن مبكرة كازعمت جماعة . وإنما ينبغي أن تفرق بين حالتين : بين حالة اللامتغيرات (أو الثوابت) الحسية الحركية كتصور بقاء الموضوعات وثبات ما يشاهد من الحجم والشكل واللون وبين حالة اللامتغيرات الفكرية كبقاء الجاميع والمقادير للسكانية والكميات الطبيعية الخ . ولئن كان علنا بالمرء الذي تتكون فيه الثوابت لإدراكية ناقصا (يرى برنسفيك وكروكشانك *Brunsvicg, Cruikshank*) أن ثوابت في المقادير لا تظهر قبل ستة شهور فلما نعرف على العكس أن تصور بقاء الموضوع كالبحث عن شيء عتف كل الاختفاء وراء ستار) لا يتكون إلا في النصف الثاني من لسنة الأولى ، فالطفل لا يؤدي في البدء أى سلوك تجاه شيء اختفى ثم يبدأ في مرحلة

تالية بالبحث عنه دون أن يلتفت إلى اللواضع للتعاقبة التي يتنقل فيها . وإذن فلا بد من القيام بتجميع هذه اللواضع أى لابد من تنظيم للسكان العمل حتى يكتمل تصور اللامتغير ، أى تصور بقاء اللواضع في المكان القريب . وأما اللامتغيرات الفكرية فإن تكونها يتأخر عن هذه كثيراً فلا يتم إلا في المستوى الذى يصل فيه الإنسان إلى العمليات المنطقية الأولى كعمليات التقسيم إلى فئات وتأليف العلاقات (من السابعة إلى الثامنة تقريباً) .

ولنسق مثلاً على هذا بقاء مجموعة من اللواضعات كمجموعة من الحرز تتراوح بين عشر وعشرين خرزة موضوعة في إناء زجاجى صغير . ويطلب إلى الطفل أن يضع في الإناء ١ عدداً من الحرز الأزرق مساوياً لعدد الحرز الأحمر للوضع في إناء له نفس الشكل والأبعاد هو الإناء ب . ولكي تتفادى المد نطلب إليه أن يضع بإحدى يديه خرزة زرقاء في ١ وإحدى الأخرى خرزة حمراء في ب . وعندما تتألف المجموعتان المتساويتان نطلب من الطفل أن يفرغ الإناء ب ويضع محتواه في الإناء ح الذى يختلف شكله عن شكل الإناء ب (كأن يكون أطول منه وأضيق ، أو أقصر وأوسع الخ) ثم نسأله عما إذا كان في الإناء ١ عدد من الحرز مساوياً لما في ح (أو بعد ذلك لما في الإناء الجديد د الذى يختلف شكله عن أشكال الأواني السابقة) . وسوف نرى الأطفال ينكرون هذا الاتصال أو على الأقل لا يرون ضرورته فهم يرون مثلاً أن ح يحتوى على خرز أكثر من الوجود في ١ لأن مستوى الحرز في الأولى أعلى أو أنه يحتوى على خرز أقل لأنه أضيق . . الخ . وعندما نصل إلى من السادسة أو السابعة نجد الطفل ، على العكس ، تصور المجموعة ثابتة مهما تغير شكلها الظاهرى .

ولندرس الآن الأسباب التى يديها الأطفال لتفسير هذا الاتصال . وهى ثلاث نجدها دائماً في المسائل للشابهة الخاصة بهذا المعنى (كبقاء كمية المادة ، مثل بقاء وزن وحجم كرات من الطين يمكن تغيير أشكالها بطرق مختلفة ؛ ومثل بقاء الأطوال والمساحات على الرغم من تغيير مواضع العناصر التى تحددها) . وأول هذه الأسباب يتفق مع فكرة ميرسون ويعود إلى عملية التوحيد إذ نجد الطفل يقول إننا لم نقص أو نضف شيئاً . ولهذا يجب أن يبقى عدد الحرز كما هو . غير أن مشكلة أخرى تبرز لنا في الحال وهى ظهور هذا التوحيد في دور متأخر . والحق أن الصغار يرفعون أيضاً أننا لم نقص أو نضف شيئاً . وعندما نسألهم من أين أتى الحرز الذى يظنون أنه موجود في ح دون أن يكون من قبل في ب أو أين ذهب الحرز الذى نقص من ح بينما هو موجود في ب

نراهم يتفادون الإجابة ويكتفون بقولهم إن المجموعة النهائية ج تبدو لهم أكبر أو أصغر من المجموعة ب وذلك مع إقرارهم بداهة بأننا أثناء العملية لم نصف من الخارج أى خزرة أو تنقص واحدة فلم لا يدرك صفار الأطفال هذا التوحيد بينما يدركه كبارهم ؟ سبب ذلك أن التوحيد بين ب ، ج ليس نقطة البدء في استنتاج الأطفال وإنما هو نتيجته أو متناه .

وأما السبب الثانى الذى يديه الأطفال فتعلق بآلية الاستدلال الناشئ نفسه . وذلك هو إمكان العكس *Réversibilité* . يقول الطفل إننا وضنا مجموعة ب في ح ولكن من السهل أن نعود فنفريغ ح في ب وسنرى حينئذ أن ليس أى تغيير . والسبب الثالث هو إمكان العكس منصبا على العلاقات ذاتها أى تمويض التغيرات النسبية للمجموعة ح تصل إلى مستوى أعلى منها في ب ولكنها أقل ممكا ، فكل تغيير يعوضه تغير آخر والنتيجة إذن واحدة .

إن إمكان العكس هذا تظهر علاماته الأولى في جميع الحالات فيما بين السادسة والسابعة من السن وهو يمر عن الانتقال من الأفعال *Actions* إلى العمليات *Opérations* . فالطفل البسيط يسير في اتجاه واحد نحو غاية معينة ولذلك يظل تفكير الطفل الصغير — هذا التفكير الذى لا يبدو أن يكون تحويلا للأفعال إلى صور داخلية في النفس — غير قابل للعكس لأنه مرهون بالفعل المباشر . أما العمليات فأفعال متسقة في نظام يمكن عكسه بحيث أن كل عملية تقابلها عملية عكسية تحوها . ولكن هذا العكس متأخر الحدوث فيما يختص بالتفكير لأنه يفترض انقلابا في مجرى الأفعال الطبيعي إن لم يكن انقلابا في مجرى الأحداث الخارجية والنفسية ذاتها . فمجرى الشعور الذى وصف بأنه يترجم الوقائع المباشرة *Données Immediates* خبر منال للمجرب الذى لا ينعكس .

إن هذا القصور عن تكوين الثوابت لمن خصائص التفكير لدى الطفل الصغير وليس إلا نتيجة لاستحالة العكس في التفكير بينما ترجع للبداية الأولى لمنى الاتصال إلى هذه القابلية للعكس التى تقوم عليها عمليات الفهم الأولى . ومن هذه الوجهة نعتبر الوحدة نتيجة لا بداية — نتيجة لتأخر العمليات المباشرة مع العمليات العكسية — وعلى هذا تكون مجموعة التغيرات من حيث هى مجموعة (أو أى نظام آخر قابل للعكس) المصدر الذى تأتى عنه تصورات الاتصال ، وليست الوحدة (أو عمليات التوحيد) إلا ناحية من هذا التنظيم للمجموعة ، ناحية لا تنفصل عن التغيرات ذاتها . وقد نمرك في الحال التشابه القائم بين هذا التركيب للثوابت الأولية وبين التركيب للوجود في علم الطبيعة ذاته . لقد اقترنت صياغة قوانين الاتصال بتصوير نظام إجمالى

للمعاملات . ومن العسير أن تفصل في هذه النظم بين عنصر التغير وعنصر الثبات (أو الوحدة) وأن نعتبر هذا الأخير العنصر العقلي الوحيد كأن التغير يحوى بالضرورة عاملا لا يرتد إلى العقل . والحق أن التغير والوحدة لا ينفصل أحدهما عن الآخر إطلاقا ، وأن عمل العقل هو في التأليف بينهما . وإنا نجد في علم النفس التكويني حجة قاطعة على ما نقول فلا التوحيد ولا حتى التشابه يسبق تنظيم التغير أو الاختلاف وإنما تتضافر العمليات تضافرا قويا للتأليف بين هذين العنصرين .

٣

ونعمة مثال ثالث يوضح لنا تبين للمشاكل التي يمكن أن تنظر فيها الاستمولوجيا التكوينية بمساعدة علم نفس الطفل ألا وهي مشكلة الطابع المنطقي أو الإدراك المباشر المستقل للعدد الصحيح . فمن المعلوم أن عددا من علماء الرياضيات ومن أشهرهم (بوانكاريه Poincaré) و (بروير Brouwer) يرون أن العدد الصحيح لا يمكن رده إلى أى بناء منطقي بل هو موضوع إدراك (Intuition) عقلي مباشر مستقل . وأما علماء المنطق الحديثون فهم منذ (فريجه Frege) و (رسل Russel) يذهبون إلى أن الأعداد الصحيحة مستمدة من بناء أصناف وعلاقات منطقية . فالعدد الأصلي (Nombre Cardinal) عديم يكون صنفا *Classe* من أصناف متعادلة يطابق كل طرف من أحدها حداً من حدود كل من سائر الأصناف . ومثال الأصناف المنطقية ماريشالات نابليون وعلاقات فلك البروج أو الحواريون الخ ومن الممكن أن تصنف جميعا كل صنف منها تحت عنوان واحد إذا رتبناها (أى الأصناف) بحيث أن كل حد من حدود صنف منها يطابق حداً من حدود الأخرى . فإن صنف الأصناف هنا هو العدد ١٢ لأن الخاصة الوحيدة التي تشترك فيها هذه الأصناف هي أنها تكون المجموع الذي رمز إليه بالرقم ١٢ . وكذلك العدد الترتيبي *Noble Ordinal* يمكن تركيبه بواسطة التطابق بين علاقات انتقالية *Transitives* أو علاقات تسلسلية *Relations Sériales* . وعلى ذلك فإن بناء العدد الصحيح يتوقف كل التوقف على صور منطقية .

والمشكلة التي ترد علينا في هذه الحال هي ما إذا كان العدد الصحيح من حيث هو نتاج التفكير الفعال (أى التفكير من حيث هو عمل ذهني بغض النظر عن علاقاته بالنظريات الاستدلالية الصورية) يثبت هذا الرأي أو ذاك . ولا شك في أنه سيترض علينا بأن هذا العدد « الطبيعي » ليس عدد الرياضيات ومعنى هذا أنه حتى إن كان الذهن

يسر في الواقع من تلقاء نفسه على نحو معين فإن هذا لا يمنع من تفسير العدد من وجهة النظر الصورية . ولكن من الواضح أن تصور العدد سابق على بناء الحساب الطبى وأن هذا الميدان السابق للعلم هو وحده الذى له أن يقطع إما بوجود إدراك مباشر للعدد وإما بوجود صلة ذاتية بين العدد وبين الأصناف والعلاقات المنطقية .

وها هو ذا علم النفس التكويفى يساهم بدوره فى حل هذه المشكلة مساهمة لم نكن نتوقعها لو لم نعد فى هذا إلى شهادة التجربة المباشرة . إن تصور العدد لا يستند إلى طريقة خارجة عن دائرة المنطق مثل الإدراك المباشر الذى يقول به بوانكاريه وبرور ولا إلى المنطق الخالص بالاعتبار الذى يصطنعه به فريجي ورسل وإنما يستند إلى توحيد لعمليات توحيداً يجمع بين عناصر منطقية دون أن تكون العمليات عمليات ترتيب فى أصناف أو علاقات . فالحل الذى توحى به الدراسة النفسية التكوينية لا يؤيد رأياً من الرأيين للذكورين وإنما هو حل وسط بينهما .

والصعوبة النفسية التى تقف دون النظرية القائلة بالإدراك البسيط للعدد هى أن تابع الأعداد التمثل فى العملية نـ ١ لا يهتدى إليه إلا بمساعدة عمليات الأصناف والعلاقات المنطقية . فى الطور السابق للعمليات (قبل سن السادسة أو السابعة) حيث لا يستطيع الطفل الوصول إلى الثوابت الضرورية للاستدلال نظراً لعدم قدرته على القيام بعمليات قابلة للعكس ، يقدر الطفل مع هذا على تكوين الأعداد الأولى التى يمكن أن نسميها أشكالا لأنها تقابل ترتيباً بسيطاً ومحدوداً فى المكان (من ١ إلى ٥ أو ٦ بدون الصفر) ، كما أنه يستطيع فى هذا الطور أن يؤدى عملية استدلالية بوساطة تصورات سابقة مطابقة لمان إجمالية تدرك إدراكاً مباشراً . ولكن حتى فيما يختص بالمجموعات المؤلفة من خمسة أشياء أو ستة فإنه لا يكون واتفا من اتصالها . فمثلاً عندما نطلب إلى طفل فيما بين الرابعة والخامسة من عمره أن يضع على للسائدة أقراساً حمراء مساوية فى العدد لصف من ستة أقراس زرقاء فإننا نجده يبدأ بتكوين صف يساوى الصف الأزرق طويلاً دون أن يهتم بحمل كل وحدة من وحدات الصف الأحمر مقابلة لكل وحدة من وحدات الصف الأزرق ، ثم إن الطفل قد يكون صفًا مقابلاً تماماً للأول ولكنه لا يعتمد فى هذا إلا على معيار الإدراك الحسى . فهو يضع قرصاً من الأقراس الحمراء أمام كل قرص من الأقراس الزرقاء ، ولكن إن حدث أن باعدنا أو قربنا بين عناصر صف من الصفيين فإنه يعدل عن رأيه فى بقاء التساوى العددى بين الصفيين ويحيل إليه أن الصف الأطول يحتوى على عدد من العناصر أكثر . ولا يستطيع الطفل أن يسلم بثبات

العدد الكلى بغض النظر عن الوضع السكانى الذى تشغله الأقراص إلا فى حدود السادسة والنصف أو السابعة من عمره، أى عندما تتكون لديه سائر معانى الاتصال . ولذا كان من العسير القول بوجود إدراك مباشر للعدد الصحيح قبل هذا الطور من نمو الطفل ؛ ولكن من الواضح أن الإدراك إذا كان مشتقاً من غيره لا يكون إدراكاً مباشراً .

فكيف يتم إذن تصور التبادل بين مجموعتين واتصال هذا التبادل ؟ هنا تتدخل عمليات منطقية ، وقد يبدو فى هذا ما يعزز رأى رسل . وإنه لما يجدر ذكره أن تصور سلسلة من الأعداد الصحيحة يتم فى نفس المستوى العقلى (بين السادسة والسابعة من العمر) الذى تتكون فيه صورتان الأساسيتان من المنطق الكيفى للأصناف والعلاقات ؛ وأولاهما صورة الاندراج بالتضمين وهى أساس كل تصنيف ، فالصنفان (١) الضمضان فى صنف ب ، وصنف ب ، ب' يضمضان فى ح' وهلم جرا .) وثانيتها تسلسل العلاقات الانتقالية المتباعدة (مثل ١ أصغر من ب ب' أصغر من ح' وهلم جرا) . وللصورة الأولى أثرها فى إدراك بقاء المجاميع إذ أن بقاء مجموعة من المجموعات يفترض إدراجاً تصاعدياً يلحق بهذه المجموعة كل الأجزاء التى تتكون منها ، أما تسلسل العلاقات الانتقالية المتباعدة فله أثره فى نظام عد العناصر ، وهو من الوجهة النفسية شرط من شروط إدراك ما بينها من تطابق . أليس لنا إذن أن نقول إن علم النفس التكوينى يرجع نظرية رسل فى الطابع المنطقى للعدد لأن كل عنصر من عناصر العدد له جذوره فى الصور المنطقية البحتة ؟ .

بلى ، ولكن من وجهة واحدة . إذ أن المسألة تتمدد طالما ينبغي معرفة طابع هذه العملية ، عملية إيجاد التطابق الذى يؤدى إلى التبادل بين الأصناف . والواقع أن هناك نوعين من عمليات التطابق : الأول كيفى يرجع إلى أن كيفية العناصر للتطابقة واحدة ، والثانى غير محدد وتجرد فيه الكيفيات . فعندما يرسم الطفل رجلاً متبعاً نموذجاً معيناً أمامه فإنه يطابق بين أجزاء رسمه وأجزاء النموذج ، فالرأس يطابق رأساً ، واليد اليسرى تطابق اليد اليسرى . ولا يمكن أن يضع فى الرسم جزءاً فى غير الوضع الذى يطابقه فى النموذج . فالمطابقة هنا إذن كيفية إذ أن كل عنصر يتصف بكيفيات محدودة ، ولا يمكن اعتباره وحدة أياً كانت . وعلى العكس من هذا ، عندما يطابق نفس الطفل بين أقراص حمراء وأخرى زرقاء فإن أى عنصر من عناصر المجموعة الأولى يطابق أى عنصر من عناصر المجموعة الثانية بشرط أن تكون هناك مطابقة بين الوحدتين للتناظرين . فالتطابق يصبح تطابقاً غير محدد لأنه مجرد الكيفيات وبذلك تشبه عناصر المجموعة وقد انتفت عنها صفاتها المميزة وبذلك أيضاً يمكن إحلال الوحدات بعضها محل الآخر .

والعلاقة للتبانية الانتقالية أى تركيب من عمليات منطقية ولكنها مع هذا منسقة على نحو جديد لا يتم إلا باستبعاد الكيفيات المميزة . ولقد كان للعدد الصحيح ، فى حساب النهايات ، جانبان متلازمان تلازماً دائماً هما الجانب الأسمى Cardinal والجانب الترتيبي Ordinal . وهما مظهر الوحدة ومظهر الترتيب .

لقد بينت لنا هذه الأمثلة القليلة أن التحليل التكويني لمجموعة من الأفكار أو العمليات الفكرية لا بد أن يثير مشاكل إبستمولوجية إن آجلاً أو عاجلاً . ولا شك أننا قد قلل من أهمية تلك المشاكل إذا نسبنا أن التفكير المكتمل إنما هو نتيجة لتكوين يستغرق مدى طويلاً . لقد مثل عالم من علماء الرياضيات يوماً عن هذا الخلط بين نوعى عمليات التطابق والذى أدى برسل إلى الانتقال من التشابه الكيفي إلى التعادل العددي فأجاب قائلاً : « إنما لم نعد أطفالاً » . ولكننا إن تذكرنا ما يقوله علماء الحياة من أن التخالف الجنيني *Différenciation Embryonnaire* هو العامل الحاسم فى تشريع البالغ ، فسوف نقلع عن نظرنا إلى الطور البدائي للمعرفة على أنه حالة ليس لها أى دلالة نظرية ، وسوف نستخدم للنهج التحليلي الجديد الذى يقدمه لنا علم النفس التكويني أداة نساعدنا فى أبحاثنا عن المعرفة العلمية . نعم لا شك أن هذه الأداة عديمة الجدوى فيما يتعلق بكثير من المشاكل الخاصة ، ولكنها أداة لا غنى عنها فى المسائل الأعم ، لأن هذه المسائل تتعلق بأبسط الأفكار أى بأقربها إلى الدراسة التكوينية .

الاتجاهات الحديثة في علم اللغة

بقلم : ألف سومرفيلت^(١).

يزداد الشعور يوما بعد يوم عند معظم دارسي اللدنية بأهمية اللغة لفهم الحضارة حق الفهم . فأى نظام لغوى تمير عن طريقة جماعة من الجماعات في إدراك نفسها وما يحيط بها ، وإن لم يكن هذا التعبير كاملا . ومن ثم فلا يستطيع أن يفهم مدنية ما كل الفهم من يجهل وسيلتها اللغوية في التعبير . ولن يستطيع المحدثون من علماء الإنسان أن يستمروا في عملهم معتمدين على الترجمين إن أرادوا أن يجمعوا مادة يمكن الثقة بها حقا . فكما قال إدوارد ساير Edward Sapir : « يأتي يوم تبدو فيه محاولة التمكن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة مجتمعا محاولة غير جدية مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للندن التي يصفها »^(٢) .

ظهر علم اللغة الحديث في مطلع القرن الماضي في صورة نحو تاريخي مقارن *Comparative Historical Grammar* ، وظل كذلك زمانا طويلا . وبالرغم من أن مناهج هذه الدراسة كانت في أغلب الأحيان ، غامضة وتحكية إذا حكنا عليها بمقتضى معاييرنا الحاضرة ، غير أن كثيرا من السمات الهامة للغات الرئيسية التي كانت تستعملها الحضارات القديمة في أوروبا وآسيا وإفريقيا ، وما بينها من نسب وقرابة قد كشف عنه وتحدد في خصائصه الجوهرية . ثم أدى تأثير داروين Darwin والعلم الطبيعي *Natural Science* حوالى سنة ١٨٧٠ إلى إدخال مناهج جديدة قائمة على الاعتقاد بأن طبيعة التغيرات اللغوية *Linguistic Changes* هي نفس طبيعة التغيرات الشاهدة في العالم الطبيعي . فرأى بعض علماء اللغة أن اللغات تتغير بفعل « قوانين عمياء » .

وإذا حدث أن نتائج التغير تبدل من طابع اللغة ، وخاصة قواعد نحوها قد اختلف العلماء فيما إذا كان على المتحدثين باللغة أن يزاوا ما فيها من الشذوذ بأن يضعوا صيغا جديدة بواسطة التمثيل ، أى عن طريق المحاكاة لبعض الصيغ الشائعة الاستعمال . هذه الآراء

(1) Alf Sommerfelt, *Recent Trends in General Linguistics*.

(2) Edward Sapir, *Selected Writings*, P. 162.

العامة التي نشأت عند جماعة من أبرز العلماء الألمان لم يقبلها كل اللغويين ، ولكنها أدت إلى مناهج في البحث أدق كثيراً من تلك التي كانت موجودة فيما مضى . فقد نتج عن المناهج الجديدة التفريق الواضح بين فقه اللغة *Philology* ، أى دراسة الوثائق المكتوبة ولغتها ، وبين علم اللغة *Linguistics* الذي يتخذ موضوعاً لبحثه دراسة اللغة من حيث هي لغة ، مكتوبة أو غير مكتوبة .

كانت دراسة اللغة ، خلال القرن التاسع عشر كله ؛ تكاد تقتصر على ناحية تغييرها . ولكن حوالى نهاية القرن ظهرت أفكار جديدة ، وخاصة في فرنسا ، أفكار يمكن القول بأنها طلائع النظرات الحاضرة إلى اللغة على أنها بناء . فقد استطاع موريس جرامون *Maurice Grammont* (١٨٦٦ - ١٩٤٦) وأنطون ميه *Antoine Meillet* (١٨٦٦ - ١٩٣٦) وزميلهما جوزيف فندريس *Joseph Vendryes* (مولود سنة ١٨٧٥) الذي اتقى أثرهما أن يشبثوا أن التغيرات الصوتية وغيرها من التغيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها مماثلة للتغيرات التي تحدث في العالم الطبيعي ، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوافع النفسية الفسيولوجية *Psychophysiological* وبين نظام اللغة الذي تطرأ عليه التغيرات . والتغيرات تحدث في الأفراد في اللاشعور أو على هامش الشعور . وقد أرجع العالم الهولندي جاك فان جينكن *Jac. Van Ginneken* (١٨٧٧ - ١٩٤٥) هذه الحقائق إلى نتائج بحث بير جانيه *Pierre Janet* في الأتوماتية النفسية *Psychological Automatism* وضع ميه *Meillet* الصفة الاجتماعية للنظام اللغوي وبين أنها تطابق كل للطائفة تعريف دوركيم *Durkheim* « للظاهرة الاجتماعية » . فعملية التغير تحدث في الفرد ثم تعم في الجماعة ، أما علة التغير فتقع خارج الفرد وتنتمى إلى المحيط الاجتماعي .

وفي هذا الوقت نفسه بين المذهب الجديد في علم الجغرافية اللغوية *Geographical Linguistics* ، الذي توصل إلى مناهجه الجديدة العالم السويسرى جول جيليرون *Jules Gillieron* (١٨٥٤ - ١٩٢٦) ، بين هذا المذهب بكل جلاء أن التصور الداروينى للغات واللهجات على أنها كائنات يمكن حصر عددها ، ومتطورة تطور النباتات أو الحيوانات ، تصور لا أساس له إطلاقاً . فالتطور اللغوى أشد تقدماً من هذا مرات ومرات ، وذلك بسبب التفاعل الدائم بين الاتجاهات الخارجية والداخلية . ولقد أدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هي أنها تكون نظاماً ، عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض ، وبأن وجود هذا النظام مهم بالنسبة

لهم كل من التأثير اللغوى ، واللغة من حيث هى لغة ، والدور الذى تقوم به اللغة فى المجتمع . والحقيقة أن ما يبدو لعقل للتكلم المادى ليس إلا النظام اللغوى ؛ أما فكرة التأثير اللغوى فأمر لا يطرأ له على بال . ولقد أظهرت محاضرات فرديناند دى سوسير سنة ١٩١٦ أهمية الفصل القاطع بين هاتين النظريتين : بين اللغة من حيث هى نظام مستقر *Système Statique* وبين اللغة من حيث هى تغير لغوى . وتشدد دى سوسير فى ضرورة التمييز الحاسم بين اللغة فى حالتها المستقرة وبين دراستها فى حال تغيرها . كما بين أن كل دراسة من هاتين يجب أن يكون لها مناهجها الخاصة بها .

ولقد كان لكتاب دى سوسير « محاضرات فى علم اللغة العام » *Cours de Linguistique Générale* أثر بالغ فى البحث اللغوى من بعده .

لم يقتصر دى سوسير على التمييز عموماً قاطعاً بين ناحية الاستقرار وناحية التغير ، بل تشبث كذلك بضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام ، أى بين النظام اللغوى الذى تشترك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلى الذى يقوم به التكلم باللغة لهذا النظام . وقد أدخل دى سوسير للمصطلحين لغة *Langue* وكلام *Parole* ، اللذين يترجمهما اللغويون الإنجليز بـ *Language* و *Speech* ، ليفرق بين هذين الأمرين . وإن نظرية دى سوسير تتفق ونظرة مييه *Meillet* إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية *Fait Social* ويرى دى سوسير أن اللغة نظام من العلامات *Système de Signes* التى تتكون من شيء مسموع ومن تصور مرتبط بها ارتباطاً لا انفصام له . وهذه العلامات التى تتصف بأنها تحككية أو بأنه لا باعث طبيعى عليها تتكسب قيمتها عن طريق التقابل ، فدى سوسير لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل ينظر إليها على اعتبار أنها صورة .

وإن إدخال المناهج الجديدة للتوحدة من مناهج العلم الطبيعى قد أدى فى الوقت نفسه إلى أن يدرس نطق الكلام دراسة دقيقة لا عن طريق الأذن فحسب ، ولكن باستخدام آلات أيضا . وإلى خلق دراسة خاصة ألا وهى علم الأصوات اللغوية التجريبي *Experimental Phonetics* . فحاول كثير من العلماء أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق المختلفة الدقيقة الموجودة فى اللغات واللهجات ، دون النظر إلى مسألة وظيفتها . وأيا ما كان فقد بين دى سوسير ، بطريقة أوضح من سابقه من علماء اللغة ، أن أى لغة لا تحتوى إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات

الصوتية ، وهذه الفكرة جزء من النظام اللغوى الذى اقترحه ميه وجرامون ، وقد كانا تلميذين له عندما كان يدرس فى باريس من سنة ١٨٨١ إلى سنة ١٨٩١ . ثم وصل عالم روسى مهاجر هو الأميرن. تروبتسكوى *N. Troubetskoy* (١٨٩٠ - ١٩٣٨) وتلميذه ومساعدته الروسى مثله رومان جاكوبسون *Roman Jakobson* (ولد سنة ١٨٩٦) إلى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة للصوت تتخذ للتمييز بين المعانى ، وحاولا أن يحددا طبيعة النظم المختلفة الوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها ، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوى . فالوحدة الصوتية يمكن القول بأنها مجموعة أو وحدة من أصوات تتفاوت درجة اختلافها من الناحية السمعية ، ولكنها تختلف من حيث الوظيفة عن غيرها من الوحدات : ففي اللغة الإنجليزية مثلا تحتوى الكلمات *Rump* و *Romp* و *Ramp* على ثلاث وحدات صوتية مختلفة (هى المثلة *a o u*) تعين على التمييز بين معانى هذه الكلمات . أما مسألة النطق الفعلى لكل من هذه الوحدات الصوتية فذات أهمية ثانوية ، فكل من *o* و *u* فى *Rump* و *Romp* مثلا يختلف ، من الناحية الصوتية ، فى لغة جنوب إنجلترا عنه فى اللغة الإنجليزية الأيرلندية ، وهو فى اللغة الأمريكية يختلف عنه فى هاتين . ولقد أذيت آراء علماء الأصوات اللغوية *Phonologists* كما كان يسمى تروبتسكوى وجاكوبسون ومساعدوهم (لأنهم قصدوا إلى التمييز بين علم الأصوات اللغوية *Phonology* أى علم الوحدات الصوتية ، وبين *Phonetics* أى علم نطق الكلام) — فى المؤتمر اللغوى الأول فى لاهاي سنة ١٩٢٨ . ولقد جمع تربتسكوى وجاكوبسون حولها طائفة من العلماء ، معظمهم من السلافيين ، واتخذوا من براغ مركزاً لهم . وحولوا أن يشرحوا آراءهم فى شكل نظرية متأسكة فى اللغة تتفق فى المسائل الهامة مع نظرية ميه ، ولكنهم قبل أن تبدأ الاعتداءات النازية وتدخل نيران الحرب (العالمية الثانية) لم يكونوا قد قطعوا شوطاً يذكر بعد دراسة مشاكل الوحدات الصوتية . ولقد مات تروبتسكوى بعد وقت قصير من احتلال الألمان لفينا حيث كان أستاذاً للغات السلافية فيها .

وقد كون العالم الدانمركى لويس هيمسلف *Louis Hjelmslev* (الولد سنة ١٨٩٩) متعاوناً فى بعض المسائل مع هـ . ج . ألدال *H. J. Uldall* نظرية « دلالية » *Glossematic* ^(١) فى اللغة على أساس الرأى القائل بأن اللغة صورة أكثر من كونها مادة . والأستاذ هيمسلف يرى إلى الوصول إلى وصف للغة ينتقى فيه التناقض ، ويكون

(١) يقصد بكلمة « *Gloseme* » أصغر وحدة معنوية من العلامات اللغوية (المترجم) .

بسيطاً وشاملاً . وهو يرى أنه من الضروري لبوغ هذه الغاية استخدام منهج يمكن بواسطته تحليل أى نص أو « سلسلة ملفوظة *Spoken Chain* » طبقاً للمبادئ السابقة ذكرها . ويجب أن تكون حصيلة التحليل تكوين النظام السامن وراء النص ، ووراء أى نص فى اللغة للدروسه . ويرجو هيمسلف أن يتمكن هذه العملية الاستدلالية من إيجاد منهج يمكن تطبيقه على اللغة عموماً . وتثبت صلاحية هذا المنهج إذا ظهر أنه يمكن استخدامه فى كل حالة وأنه غير متناقض . ثم ينتقل هيمسلف إلى وضع التقط الرئيسية لمثل هذا التحليل الذى يحدد فيه العلاقات القائمة بين العناصر ، واعتماد بعضها على بعض ، بتقسيم النص إلى سلاسل أصغر فأصغر حتى يصل إلى الوحدات الصغرى . واللغة عنده ليست إلا مجموعة من العلاقات *Set of Relations* ، أما كيفية الإبانة عنها فغير مهمة . فالقيم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة فى الكلام ، أو الكتابة ، أو للورس *Morse* ، أو فى إشارات الصم البكم .

والأستاذ هيمسلف شيخ جماعة شباب اللغويين الدنماركيين المتمكنين الذين محصوا نظرياته كل التمحيس وطبقوها على المادة اللغوية . وأياً ما كان فإن هيمسلف قد ووجه بمعارضة شديدة ولاسيما من اللغويين اللعنين بالتخير التاريخى بصفة خاصة ، وكذلك من علماء الأصوات اللغوية *Phonologists* « وأصحاب نظرية البناء ^(١) » *Structuralists* فى مسائل معينة فعلماء الأصوات اللغوية وأصحاب نظرية البناء لا يوافقون على القول بأن الجوهر لا أهمية له إطلاقاً فى اللغة . ومع ذلك فإن الأصول الرئيسية التى تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة هيمسلف يذهب إليها الآن عدد كبير من قادة اللغويين الإوربيين ، وقد وصل بعضهم إلى نفس النتائج مع استقلال كل منهم عن الآخر إلى حد ما فى أبحاثه . ويمكن أن نضيف بصفة مؤقتة على الأقل عدداً من العلماء البريطانيين ، والفرنسيين ، والنرويجيين ، والهولنديين ، والسويسريين ، والإيطاليين ، وعالمًا سوبديا واحداً (هو الأستاذ مالبرج *Malmberg* من جامعة لند) إلى مجموعة العلماء السلافيين والدنماركيين الذين أشرنا إليهم .

أما فى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية فإن علم اللغة لما يصل إلى المستوى الذى بلغته سائر الدراسات الإنسانية ، والأرجح أن هذا يرجع إلى أن الفرق بين فقه اللغة *Philology* وعلم اللغة *Linguistics* لا يزال يساء فهمه إلى الآن فى البلاد الأنجلوسكسونية . ولكن من المأمول أن هذا الوضع لن يدوم طويلاً ، فالعلماء

(١) الذين يذهبون إلى أن اللغة ناء .

الأمريكيون قد قاموا خلال السنوات الماضية ببحوث كثيرة عظيمة الأهمية من الناحية النظرية . وقد سرت مؤلفاتهم للعلاء تلك المادة الهامة التي تقدمها اللغات الهندية الأمريكية الكثيرة التي تختلف في بعض الأحوال اختلافاً بينا عن لغات العالم القديم . كما أنهم قد توصلوا إلى نظرية عامة في البناء اللغوي *Linguistic Structure* تنفق مع آراء اللغويين الأوروبيين في مسائل هامة .

وبين اللغويين الأمريكيين في القرن العشرين اسمان كبيران هما : ليونارد بلومفيلد

Leonard Bloomfield (١٨٨٧ — ١٩٤٩) وإدوارد ساير *Edward Sapir*

(١٨٨٤ — ١٩٣٩) . نشر بلومفيلد سنة ١٩٣٣ كتاباً غاية في الإصالة عنوانه «اللغة»

Language أصبح مرجع اللغويين الأمريكيين . ولقد ميز بلومفيلد تمييزاً قاطعاً بين دراسة

اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هي مستقرة ، وكون نظرية بائنة في اللغة قائمة

على معرفة عريضة بالحقائق اللغوية . كان بلومفيلد من أصحاب نظرية السلوك *Behaviourist*

التشبيثين بها فأراد أن يتخلص من اللغوي على قدر الإمكان : فهو يرى أن معنى أى صورة

من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق فيها المتكلم بهذه الصورة ، والآثر الذي يحدثه في

السامع . وهكذا كان على بلومفيلد أن يبدأ من الصور اللغوية لا من معاني الصور ،

وقد كون ، على أساس مقاييس صورية خالصة ، نظاماً كاملاً من الوحدات الصوتية ،

التي يعرفها بأنها أصغر وحدات الخصائص الصوتية ، ومن تحويلاتها *Modifications*

والصلاته العامة ، والصور النحوية ، والصرف *Syntax* ، وأنواع الجمل *Types*

Sentences . ولهذا النهج فوائد جمة عند دراسة لغة تختلف اختلافاً بينا عن لغة

الباحث ، كما أنه يجب اتباع البادئ الرئيسية الموضحة فيه عند أى دراسة للبناء اللغوي ،

ولكنه لا يصلح عندما يطبق على التطور التاريخي . فالتغير اللغوي يبدأ في فرد ، أو في

طائفة قليلة العدد من الأفراد ، كما قررنا من قبل ، ثم يعم في الجماعة . وهذه التغيرات

تتضمن عملية نفسية فسيولوجية هي عادة ذات طبيعة بسيطة نوعاً ما ، وإن هذه العملية

هي التي يجب أن تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات في الوحدات الصوتية .

أما التصنيف الذي يقوم على أساس مقاييس خارجية تماماً فلا يبدو أن يكون تسجيلاً

أجوف للحقائق ، وهو لا ينطوي على أى تفسير . فنحن نجد مثلاً أن تغير الكلمة

النوردية القديمة «*Gastir*» (*Old Nordic*) (بمعنى ضيف) إلى الكلمة النوردية

القديمة «*Gestr*» (*Old Norse*) ، وتغير الكلمة النوردية القديمة «*Fella*» (= جبل)

إلى «*Fjall*» حالتان نموذجيتان في الدلالة على اختصار مجموعة إيقاعية *Rhythmic Group*

يستغرق فيها العنصر الأقوى العنصر الأضعف ، بينما يغير العنصر المستغرق (بفتح الزاء) العنصر

الأقوى شيئاً ما . ولكن مجرد تسجيل هذين التعبيرين من شأنه أن يدرج الحالتين تحت نوعين مختلفين . والسلوكي مضطر إلى الرضى بمثل هذا التسجيل لأنه ينكر وجود كل عملية ذهنية ، أو لأنه يرى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية ، متجاهلاً بهذا نتائج البحوث النفسية والطبية الهامة التي أثبتت أمام الاختبار .

أما إدوارد ساير فلم يكن سلوكياً ؛ بل إنه على النقيض من هذا قد بين من تجارب له على الهندود ، أن الباحث اللغوي يجب أن يحول طى ما يمكن تسميته « الوعي اللغوي » *Linguistic Consciousness* كما بين أن بعض العناصر الهامة للنموذج الاجتماعي *Social Pattern* للسلوك عناصر لا شعورية . إن الذى يظهر لمقل للتكم العادى ، بشكل لا شعورى متفاوت من حيث الدرجة ، هو الوحدات الصوتية والنظام الذى تكونه أكثر من الاختلافات فى نطق الوحدات الصوتية أى الاختلافات التى ليس لها أهمية وظيفية . ولقد اقترح ساير تصنيفاً بنائياً عاماً ممتازاً للنظم اللغوية وهو يرى أن هذه النظم يمكن النظر إليها من ناحيتين : أولاً من حيث درجة تركيب *Synthesis* الكلمات أو درجة استكمالها لهيئتها . (انظر مثلاً إلى الاختلاف بين الكلمات اللاتينية *Magistri* وبين العبارة الإنجليزية *of the Master* حيث تضم الكلمة اللاتينية المعنى القاموسى «Master» وفكرة للملكية فى كلمة واحدة ، بينما تعبر الإنجليزية عن كل من الفكرتين على حدة) .

وثانياً من حيث الارتباط الآلى *Mechanical Cohesion* الذى تتحد فيه عناصر الكلمات . (انظر إلى التباين بين الكلمة اللاتينية *Patrum* (الحاص بالآباء) وبين الكلمة التركية *Peder-ler-in* حيث يلتحم فى اللاتينية العناصر المختلفة ، عناصر المعنى القاموسى ، ومعنى الجمع ، ومعنى الملكية فى وحدة واحدة لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء مستقلة مقابلة لهذه العناصر بينما تكون هذه العناصر فى التركية كلمة واحدة ولكنها أى العناصر) منازرة بجلاء : ف *Peder* « أب » ، و *ler* لاحقة تدل على الجمع ، و *in* لاحقة تدل على الإضافة . ولكل من بلومفيلد وساير دراسات فى بناء اللغات الهندية ؛ كما أن بلومفيلد قد درس كذلك اللغة التجلوجية *Taglog* التى تنتمى إلى اللغات الإندونيسية ويحوى فيها ذات فائنة نظرية عظمى .

ولقد أكد ساير تأكيده قويا الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردى الذى أورد عليه تعليقات قيمة : فسنده أن اللغة هى فى الأرجح أعظم قوة من القوى التى تحمل من الفرد كائناً اجتماعياً . وهذا الرأى لا يعنى بحسب تلك الحقيقة الواضحة ألا وهى أن الاتصال الاجتماعى الدال من المسير أن يكون ممكناً بدون اللغة ،

ولكنه يعنى كذلك أن وجود لغة مشتركة من شأنه أن يكون هو نفسه رمزاً قوياً فريداً للتضامن الاجتماعى بين من يستعملون اللغة . ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة على ربط لغات خاصة بقوميات ، أو بهيئات سياسية ، أو بمجموعات محلية أصغر ، بل تتعدى ذلك كثيراً (١) .

ولكن ساير ظل متشككاً في مسألة إمكان اعتماد النموذج الاجتماعى على اللغة واعتقاد اللغة على النموذج الاجتماعى . واعتراضاته على مثل هذا الاعتقاد كانت قائمة على دراسة تفصيلات البناء اللغوى بوجه خاص وأياً ما كان فإن ساير لم يدخل في حسابه الأقسام الكبرى للصور اللغوية ، التى تعرف عادة بأقسام الكلام *Parts of Speech* . ولقد بين البحث الحديث بما لا جدال فيه أن كثيراً من اللغات لا تميز بين نفس أقسام الكلام التى تميز بينها اللغات الأوربية مثلاً ، أو أنها تحددها بشكل آخر . وأنا أرى أننا عندما نمتلك مادة كثيرة كافية فسيكون بوسعنا أن نثبت أنه يوجد نوع من التباين العام بين النظام اللغوى وبين درجة التأليف الاجتماعى .

وقد خلف بلومفيلد وساير جماعة كبيرة من علماء اللغة نشرُوا دراسات غاية في الطرافة والأهمية تصف كثيراً من اللغات الأجنبية والأوربية على حد سواء ، وبحوثاً في نظرية الوحدات الصوتية ونظرية نطق الكلام . ويقدر لهذه الدراسات والبحوث أن تكون ذات أثر بالغ في مستقبل عالم اللغة .

إن علم اللغة يحتاج في الوقت الحاضر فترة تحول سريع . ونحن واثقون أن التعاون الدولى في هذه الدراسة التى هى أضبط الدراسات الإنسانية لو قويت أو اصره عما كانت عليه حتى الآن ، لأفضى إلى نتائج هامة في جميع ميادين العلم .

في البحث عن الإنسان

بقلم : جون نيف^(١)

سيدي العزيز !

قرأت بشغف رسالتكم الرقيقة التي تنهون إلى فيها مشروعات المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية بشأن مجلة دولية للدراسات الإنسانية تصدر برؤاستكم . ومنذ بعيد تستغرق ذهني مشكلة لعلها فيما يبدو لي أعظم مشكلة عقلية وثقافية يواجهها عهدنا الحديث ، أعنى بها التأليف بين المعارف التي اكتسبها العقل خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة في شق العلوم الخاصة واستخدامها لمصلحة الإنسانية جماء .

وإنه لشرف لي حقاً أن أكون من أعضاء جماعة أنشئت لهذا الغرض منذ عشرة أعوام في جامعة شيكاغو باسم « لجنة دراسة الفكر الاجتماعي » . ومن ثم آمل أن تسمحوا لي بأن أكتب ماسيح لي من الأفكار في هذه المشكلة ، أعنى مشكلة التأليف بين المعارف ، وهي أفكار نتجت من بحوثي التاريخية وتجاربتي في « لجنة دراسة الفكر الاجتماعي » . ولكم يسمدني بعد ذلك أن تجد « ديوجين » في هذه الحواطر شيئاً من الفائدة .

هناك قصة خلافة تروى عن جين أوستن Jane Austen أعذب كاتبة بين النساء وكانت ابنة من أبناء كثيرين للقس « جورج أوستن » براعي قرية استغنت في مقاطعة هامشير . بدأت تكتب خفية وهي في أوائل العقد الثاني من العمر . ولما بلغت الواحدة والعشرين عام ١٧٩٦ بدأت في كتابة روايتها الأولى « الكبرياء والتعجب » *Pride and Prejudice* التي جلبت لها الشهرة ؛ ولم تحدث بها أبوها إلا يوم انتهت من كتابتها . ففي صباح يوم في أواخر الصيف من عام ١٧٩٧ والأسرة مجتمعة حول مائدة الإفطار . قالت جين لأبيها الراعي في هدوء : « أبي ! لقد كتبت كتاباً » . وكان صوت الأبشاردا وهو يجيبها : « حقاً يا عزيزتي ؟ » ، فألحت عليه جين بقولها : « نعم ! وأحب لو قرأته » . ويقال إن الناس إذا تقدم بهم العمر ضعف سمعهم ، ولكن كم يشق على أب أن يتجنب مثل هذا الطلب مهما ضعف سمعه . ومن ثم ، ندرع القس جورج أوستن .

(١) *In Quest of Man, by John U. Nef.*

بضف حلة أخرى من حواسه غير السمع ، إذ قال لابنته وهو يعترض : « وكيف لعيني يا ابنتي أن تقويا على قراءة مثل هذا العدد الكبير من الصفحات المكتوبة باليد ؟ وكان لا بد أن تطوى أربعة عشر عاما أخرى حتى يطبع كتاب لجين أوستن ، وكان أبوها قد انتقل إذ ذاك إلى مستقره الأخير .

وعوض التاريخ جورج أوستن عن ضعف بصره ، فالיום بعد مائة وأربعين عاما قبل القراء على مؤلفات ابنته جين أوستن كما لم يقبلوا على قراءة أدبية أخرى . ولم تكتب مع ذلك شيئا بين عام ١٧٩٨ وعام ١٨٠٩ — بين الثالثة والعشرين من عمرها والرابعة والثلاثين — وكان يمكن لهذه الأعوام أن تفيض إنتاجا . ولعل الشلل قد أصاب بعض الشيء قلبها ، بعد أن لاقت من عزوف أهلها ، بل والناشرين الذين تصفحوا أعمالها الأولى بين عام ١٧٩٦ وعام ١٧٩٨ *Pride and Prejudice, Sense and Sensibility, Northanger Abbey* « الكبرياء والتحيز » و « الحس والحساسية » و « دير نورثانج » .

إن الأستاذ الناضج الذي يريد في عهدنا أن يجمع بين التأثير على الفكر واجتذاب جمهور المستمعين إليه برتطم بمثل ما لاقت جين أوستن في حداثتها من صعاب . فأولئك الذين يسمى لأن يجعل منهم قراءه يلوذون بعذر أشد جمودا من عذر أبيها ، فعندما تحنهم عن كتاب لهذا الأستاذ أو مقال له اقتصر الواحد منهم على أن يقول : « لم أستطع فهمه ، إنه فوق طاقتي » ، وإذا أرادوا إطراره الأستاذ قالوا : « إنه شديد العمق » . ولشد ما يماثل هذا الموقف ما يسميه العامة في الولايات المتحدة « مقاومة البائع » .

وقد ذاع عن الأستاذ أنه عالم خبير له أسلوب في الكتابة يشبه الاختزال الذي تستلزم قراءته تعلم أسرار الخفية ورموزه الخاصة ، وبذلك لا يفهم هذا الأسلوب إلا الحاصلون على خبرة مباشرة في الموضوع الذي يماجله الأستاذ . وبالرغم مما يناله أساتذة العصر الحاضر في الغالب من نباهة الذكر التي يتمتع بها العلماء ؛ فإن حظهم في أن يقرأ لهم كتاب يستحق الحياة لا يزيد على ما كان لهذه الفئة المجهولة من حظ منذ قرن ونصف من الزمان .

ونحن نجد لذلك مثالا في كتاب « دراسة في التاريخ » الذي ألفه توينبي . فقد لقي هذا الكتاب ذيوعا واسعا في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة منذ أن نشر سومرفل *D. V. Somervell* موجزا مركزا له في سنة ١٩٤٦ . وأصبح الكتاب على نحو ما لحسه سومرفل يوجد فوق اللوائد في قاعات الجالوس في بيوت الكثير من الأسر .

الأمريكية التي تزود عادة للقراءة بمجلة مصورة أو بمجلة « المختار » *Readers' Digest* ومع ذلك فإنه عندما صدرت الطبعة الأولى من كتاب تويني في ثلاثة مجلدات منذ نحو عشرين عاما في سنة ١٩٣٤ كان الحكم عليه أنه غير صالح حق للعالم التخصص . وقد بعث مدير « مجلة التاريخ الحديث » *Journal of Modern History* — وهي مجلة ذات شهرة عالية في شئون التاريخ — بالمجلدات الثلاث إلى أحد الأساتذة ممن يعتبرون في الدوائر العلمية الأمريكية من قادة المؤرخين ، طالبا إليه أن يكتب عنه تعريفا به لينشره في مجلته . وكان زملاء الأستاذ الأقربون يعتبرونه عالما ذا آفاق واسعة . ومع ذلك فقد رد الكتاب إلى مدير التحرير بعد شهر لأنه لا يقع في أي ميدان من ميادينه ولم يستطع أن يختار من يعرف به قراء المجلة . وظل الكتاب نحو اثني عشر عاما مجهولا بالفضل في الولايات المتحدة . وكذلك المغفور له إدوين جلي *Edwin F. Gay* عميد المؤرخين الاقتصاديين الأمريكيين ، وهو الذي التقى بالمؤلف تويني وكانت له اتصالات دولية كثيرة ، لم يسمع عن هذا الكتاب ، الذي يحظى الآن بالشهرة ، قبل سنة ١٩٤١ عندما وصفت له محتوياته .

وكثيرا ما يقال إن تلخيص سومرفل لكتاب « دراسة في التاريخ » بسر قراءته . ولكن سومرفل لم يستعمل في الواقع إلا ما يوجد في الكتاب الأصلي من كلمات وعبارات ؛ بل إنه حذف منه الكثير من خير ما فيه ، بل الكثير مما هو أيسر قراءة لا سيما ما أظن في بيانه من الشواهد . ويضاف إلى ذلك أن الكتاب في صورته الأصلية أدنى إلى فهم القارئ العادي وذوقه .

وما السبب في هذا البعد بين رجل العلم والجمهور ؟ أهو مرغوب فيه ؟ أم هو ضروري ؟ وإذا كان غير مرغوب فيه وغير ضروري ، فما العمل لإزالة تلك الجفوة ؟ إن قيام هذه الهوة الفاصلة بين رجل العلم في الجامعات والجمهور يدفعنا إلى النظر في الدراسة والبحث في الجامعة لنفصص طبيعتهما و نعرضهما كما يدفعنا أيضا إلى أن نتساءل عما تشترك فيه مجلة ديوجين واللجنة الخاصة بالفكر الاجتماعي من أهداف .

والعالم الذي يحاول أن يصنع كتابا باقيا ذا فائدة عامة خالصة يجد نفسه ، كما تبين قصة كتاب تويني ، منقطعاً عن الاتصال المباشر عن كل من رجال العلم والجمهور . ولهذا الوضع أسباب متعددة ، منها الاتجاه الذي اتخذته الدراسة الجامعية أخيرا ، ونهج التدريس الذي يمارس الآن فيما يسمى بالكليات في الولايات المتحدة ، ونوع الإعداد الذي يزود به الجامعيون اليوم في جميع البلاد .

والدراسات الجامعية إذا خلت من السطحية والحواء ، اشتد ميلها إلى التخصص

الرفيع . وقد بلغ هذا الميل في الولايات المتحدة مبلغ الإفراط ، وغالبا ما تنجح البلاد الأجنبية لسوء الحظ إلى تقليد أسوأ عاداتنا . والجامعات في الولايات المتحدة ، باستثناء قلة منها ، لا تنقسم إلى كليات كما هو الشأن في بريطانيا العظمى أو إلى كليات ومعاهد تكاد تكون قائمة بنفسها كما هي الحالة في فرنسا ، وإنما تنقسم إلى أقسام مستقلة برئاسة الأستاذ الطبية . وفي خلال السنين الخمس والثلاثين الأخيرة ظهر الاتجاه في الولايات المتحدة وغيرها من البلاد إلى التوسع في عدد الأقسام في الجامعات .

كان أبى ، قبل وفاته عام ١٩١٥ ، رئيسا لقسم الكيمياء في جامعة شيكاغو منذ إنشائها في عام ١٨٩٢ . ومازال تحضرنى وجوه زملائه وكانوا من القلة بحيث تجمعهم مائدة حجرة الطعام في مسكننا للتواضع ، وكنت صيلا لا أتجاوز السابعة أو الثامنة من العمر . ولشد ما عجبت عندما شاهدت منذ قريب أن الأمور قد تغيرت جميعا . وأود أن أشير هنا إلى أن المادة الإنجليزية في تناول الطعام في الكليات لم تتطور في الولايات المتحدة إلا قليلا ، وأن في الكلية ناديا واحدا يستخدم لجلس أى فريق من الكلية يجتمع لتناول الغداء أو العشاء . ولاحظت يوما منذ قرابة عام أثناء اجتيازى نادى الكلية في شيكاغو أن القاعة الواسعة التى يلتبس فيها الأساتذة مطالعة الصحف قد أمست بهوا فسيحا اجتمع فيه أكثر من مائة شخص يتناولون الطعام . وأدركت من كبيرة المضيفات أنه كان اجتمعا لقسم الكيمياء !

إننا بتوسعنا في عدد الأقسام في الجامعات لم نعمل شيئا لتوسيع أفق الإنسان . وما تزال فكرة تجزئة المعرفة عن طريق التخصص الضيق تنتشر منذ قيامها أثناء الحرب العالمية الأولى على الرغم مما وجه من نقد بلغ أشده في الولايات المتحدة للتخصص في الدراسة الجامعية .

لقد تفرعت المادة الدراسية ثم تجزأت فروعها ؛ ولم يد للتقافة العامة كبير وزن في الواقع عند تعيين الأساتذة لكل فرع من هذه الفروع ، وبالرغم من ذلك ينظر إلى أمثال هؤلاء الرجال بعين الاعتبار . وعلى هذا النحو يظهر الاتجاه نحو تضيق أفق الأستاذ الجامعى . وشلت آلية الحياة بدورها نحو قواه البدعة ؛ وأصبح يفتقر إلى موارد عقلية تعينه على اجتياز الحواجز التى أقامتها تجزئة المعرفة وفضل أجزائها بطريقة التخصص بعضها عن بعض .

ولاقت الفكرة القائلة « بأن أغزر الأساتذة علما أعقدم أسلوبا » نجاحا كبيرا ؛ وتقع بعض المسئولية في ذلك على هؤلاء الأساتذة أنفسهم ؛ فمنهم من يلقى لذة ويختال عجا عندما

لا يدرك الناس ما يكتبه . ولقد بلغنى أن أستاذا مشهورا بجامعة أ كسفورد دخل يوما كليته ليعلن فوزه أمام زملائه بقوله : « وأخيرا كتبت بحق كتابا جديدا ، لن يقرأه أحد ، بل لن يستطيع أحد قراءته » .

إننا لا نشكر ما أدركه التعليم بفضل التخصص الجامعى من خير كثير ، وليس التخصص الصحيح فى ذاته مناوئا للوضوح العقلى . وفى تاريخ النورمنديين مثال رائع لقيمة التخصص : نفال القرنين التاسع والعاشر الليلادين ، اجتاز هذا الشعب الاسكنديناوى شواطئ أوروبا الغربية وحط رحله فى شمال فرنسا القربى على امتداد بحر المانش ؛ فى منطقة جميلة سموها باسمهم — دوقية نورمنديا ثم إقليم نورمنديا — ولم يلبث النورمنديون بعد أن تكيفوا بالحياة الأوروبية واعتنقو الديانة المسيحية واندمجوا بالسكان المحليين حتى أصبحت نورمنديا ولاية من أقوى الولايات الإقطاعية فى القرن الحادى عشر الليلادى . وكان ذلك كما يعلم طلاب المدارس هو المهد الذى غزا فيه النورمنديون إنجلترا ، بينا هاجم آخرون منهم العرب فى صقلية وفى جزء من إيطاليا الجنوبية ، وأقاموا لهم هناك دولة أخرى . وضم ملك النورمنديين بعد ذلك بفضل الصاهرة ولايات انجو وبواتو وأ كويتانيا ، وأصبحت الإمبراطورية النورمندية إبأن النصف الأخير من القرن الثانى عشر الليلادى تنازع فى السعة والسلطان السياسى مملكة فرنسا وإمبراطورية فريديريك برباروسا .

ولو نظرنا إلى قصة النورمنديين ، بجزء مستقل عن التاريخ ، لرأيناها تنتهى فى عام ١٢٠٤ عندما أدمج فيليب أوجستوس ملك فرنسا دوقية نورمنديا فى فرنسا أو على الأكثر فى عام ١٢٥٠ عندما زال حكم النورمنديين فى إيطاليا على أثر موت الإمبراطور فريديريك الثانى ، وكان نصف نورمندى .

وكان من الجائز ألا يدون تاريخ النورمنديين لو لم يبدأ عصر التخصص منذ قرن بدراسته دراسة علمية . ولكن تاريخ النورمنديين كان يجب أن يدرس دراسة دقيقة حتى تظهر أهميته العامة . وكان لابد أن يمتاز العالم للتخصص الذى يدرس هذا الموضوع بثقافة واسعة ، ويدرك فى وضوح تاريخ العالم بأ كله من حيث هو ذو وحدة ، كما يدرك إدراكا فلسفيا دقيقا ما جرى لليونان والرومان وللسيجية على تصوره من معنى الإنسان ومصيره مع التمكن من فن الأدب والكتابة . وشاء الحظ أن تجتمع ثلاثة أشخاص هذه الصفات كانت تتحلّى طبائعهم الإنسانية أيضا بميزة تدعو جميع الناس للإعجاب . وشاء الحظ أيضا أن يجذبهم تاريخ النورمنديين لدراسته فى وقت ظهرت فيه طريقة التخصص

تدرس التاريخ في عهود قصيرة ومناطق محصورة ، وخلق فيه هذا الضرب من التخصص أسلوباً مبتكراً في التعبير .

وكان أكبر هؤلاء سنا الفرنسي العظيم ليوبولد ديل *Léopold Delisle* الخبير المشهور بالمخطوطات ودور الكتب . وقد توفي بعد حياة طويلة في بداية الحرب العالمية الأولى . وكان شأنه في كتابة التاريخ مثل غيره . يؤلف بين التاريخ السياسي والتاريخ الدستوري وتاريخ الفكر ، ولكنه جمع إلى ذلك دراسة عميقة للتاريخ الاقتصادي . وما يزال كتابه عن الزراعة النورمندية الذي نشرت طبعته الأولى منذ مائة عام ، أكل مؤلف تناول الزراعة في الصور الوسطى . وأما الثاني فهو شارل هسكينز *Charles Haskins* من جامعات جون هوبكنز وويسكونسن وهارفارد . وقد استطاع بهذا الفن الذي طبقه في بحوثه الدقيقة في مخطوطات العصور الوسطى أن ينال شهرة رفيعة وهو ما يزال باقيا . ثم جاءت « محاضرات لويل » التي ألغاها عن النورمانيين في التاريخ ، لتكشف عن قدرة فذة في التعميم التاريخي تعتمد على ما وهب من قدرة على التمييز بين الفث والثمين . ويستطيع القارئ العادي أن يستفيد من مطالعة هذا الكتاب وأن يستمتع به ، وإن كاد في الواقع ألا يقرأه أحد . والثالث هو السير موريس بويك *Str Maurice Powicke* من جامعات مانشستر وليفاست وأوكسفورد ، وهو شخصية من أحب الشخصيات التي أخرجها عصر التخصص الجامعي . وفي كتابه الأول وصف رائع كامل للأسباب الرئيسية لفقد فرنسا لنورمنديا .

وقد استطاع هؤلاء الثلاثة بإدماجهم هذه القصة ضمن التاريخ ، أن يضيفوا على تاريخ النورمانيين أهمية كان يستحقها .

والتخصص مثل سائر ما يتناول عقل الإنسان من أمور إذا دفع إلى أبعد من حد معين أصيب بالنكسة والتقهقر . وقد رأست منذ عام اجتاعا يباريس لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي في الصور الوسطى ؛ وهو أحد الاجتماعات الكثيرة التي اعتاد أن يعقدها المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية . وهناك ألقى أحد علماء الإنجليز بحثا عن مراسم الصور الوسطى قرر فيه أن دراسة هسكينز لم تستوعب كل ما يتصل بمراسم دوقات نورمنديا . وذهب هذا السيد العالم ، إذا صح فهمي لمذهبه ، إلى أن الحاجة لا تزال ماسة إلى المزيد من البحث في أمر هذه اللراسيم . ولا أقول إن مثل هذا البحث لا يضيف إلى المعرفة أدنى إضافة ، ولكنني أقول إن كتباً قيمة مثل كتب ديل ، وهسكينز ، وبويك ، من حيث الجودة والفائدة العامة ربما لا تنتج عن مثل هذا البحث .

وإن ما يصدق على التخصص الدقيق كبداً للبحث التاريخي يمكن أن يصدق أيضاً على التخصص في جميع فروع الدراسات العليا على وجه التقريب . فأولئك الذين سينهجون نهج ديل وهسكز وبويك في المستقبل ، لن تؤى أبحاثهم الثمرة المرجوة إذا اتبعوا طريقة تجزئة البحث ، وهي الطريقة التي أصبحت شاغل للدارس العليا في أوروبا وأمريكا .

وحين كان هؤلاء الرجال في سن الشباب ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أحس العلماء الذين وهبوا حياتهم لفروع خاصة من المعرفة ، بحاجتهم إلى تكوين جماعات — قومية في أغلب الأحيان ودولية في بعض الأحيان — تعقد اجتماعات دورية يلتقون فيها ويناقشون مشاكلهم ، وخاصة حين ترتبط هذه المشاكل بنواحي تخصصهم . وتمثل بعض مشاكل النهج في جميع أقسام التخصص ؛ ففي الدراسات التاريخية مثلاً يلتقي جميع الاختصاصيين بمشكلة مشتركة بينهم ، هي مشكلة تفسير الوثائق .

ومسألة التثبت اليقيني ليست قاصرة على علم التاريخ ؛ فإن مؤلفي القصص البوليسية مثل كونان دويل *Conan Doyle* ، والمهامين والقضاة مثل أليف وندل هولمز الصغير *Oliver Wendel Holmes, Jr.* ، والمؤلفين في الأدب مثل جون لفتنجستون لوز *Levingston Lowes* من هارفارد وهو الذي ألف كتاباً في نحو ٥٠٠ صفحة حلل فيه عقلية الشاعر العظيم كولريدج *Coleridge* يرون في أمر اليقين المستمد من تحقيق الوثائق والأسانيد مثل ما يرى رجال التاريخ من بعض الوجوه . بل إن مثل هذه المسائل قد تطرأ لكل رجل وكل امرأة في حياتهم اليومية المألوفة عندما يقادولون الرسائل مع أصحابهم وأقربائهم . ويصير اليقين الذي هو من هذا النوع نفسه مسألة خطيرة فيما يختص بالكثير من رسائل الحب بالنسبة إلى القلب المشغول . ويكنى أن تفكر فيما تفيض به من القلق والشك تلك الصفحات التي يخصصها بروست *Proust* لوصف علاقته بحبيته ألبرتين *Albertine* في روايته المروفة بعنوان «اختفاء ألبرتين» *Albertine disparue* . هل تحبه ألبرتين حقاً أم هي لا تحبه ؟ إن كل ذرة من اليقين ينبغي أن تفتحص بكل دقة في جميع ما يمكن من الضوء وأن تختبر بجميع وسائل التحقيق والتوضيح .

وحين تألفت الجمعيات العلمية كان هما الأول أن تدرس المسائل ذات الأهمية العامة . وكان التفاء أعضائها بين الحين والآخر يتيح جواباً ملائماً لمناقشة مثل هذه المسائل ، فما مصير هذه الاجتماعات ؟ إن كل إنسان يتصل عمله بمراكز الأعمال في إحدى المدن الكبرى بالولايات المتحدة ليتمنر عليه أن يفرق ، من حيث المظهر ، بين هذه الاجتماعات

وبين اجتماعات أندية الروتارى ورجال صناعة السيارات ومديرى عمالات البيع الكبرى ومديرى الجامعات وجمعيات الخريجين .

وقد بلغت بعض الجمعيات العلمية من النمو والاتساع مبلغا كبيرا بحيث لا يتيسر جمع المشتركين في أعمالها إلا للفنادق الكبرى التى لا يوجد مثلها إلا فى مدن ثلاثة فقط هى : نيويورك وبوسطن وشيكاغو . وقد كان مما يزهو به الرجل الذى أنشأ فندق استيفنز Stevens Hotel فى شيكاغو عند اردهار المارة وحركة البناء فى سنة ١٩٢٦ . قوله : « إن الإنسان الذى ينزل فى مبناه مدة عشر سنوات يستطيع أن يقضى كل ليلة فى حجرة نوم مختلفة » .

ولهذا فليس من الدهش أن يصير فندق استيفنز كعبة الجمعيات العلمية . وربما ساعد نمو هذه الجمعيات العلمية وتكاثر عددها إلى حد ما على رواج الفنادق؛ ولكنه فى الواقع لم يساعد أدنى مساعدة الباحثات المثمرة بين رجال العلم والثقافة . إن المحادثات بين رجال الفكر لا تكون منتجة حقا إلا إذا دارت حول ما يعرض من المسائل ذات الأهمية الشاملة .

وتجتمع أغلب الجمعيات العلمية فى الولايات المتحدة فيما بين عيد الميلاد ورأس السنة الجديدة ؛ أى فى الفترة التى يكون فيها أكثر الأساتذة أشد ما يكونون احتياجا إلى الاستجمام من غناء التدريس ثلاثة شهور متوالية . ومن أم ما يشغل أى عضو من أعضاء هيئة التدريس فى إحدى الكليات يسعى إلى الترقية هو أن يظهر اسمه فى هذه الاجتماعات فى برنامج الجمعية التى ينتمى إليها لكي يطلع عليه رئيس الجمعية فيذكره هذا عند العيد الذى يذكره بدوره عند رئيس الجامعة . ومن رؤوس الموضوعات فى المحادثات فى هذه الاجتماعات الوظائف الحالية للمتخصصين فى كل جامعة وذلك فى ميادين التدريس التى تعنى بها الجمعيات (وقد صارت للشكيلة بسبب الحرب هى عدم الوظائف الحالية) . وبه رؤساء الأقسام على طلاب الوظائف أو للرشحين أن يكونوا على استعداد فى تناول اليد وأن يطوفوا بردهات الفندق حتى يتيسر لكل جامعة أن تعرض « بضاعتها » على غيرها من الجامعات ؛ وذلك شبيه بما تفعله دور النشر إذ تستأجر أماكن فى نفس الفندق لتعرض ما نشرته من مختصرات دراسية ليست فى الواقع إلا بدلا هزلا للمؤلفات ذات الفائدة العامة التى كان ينبغي ألا ينهض بتأليفها إلا القليل من العلماء للهويين . وإذا أقيمت فى الاجتماع جهود جيدة ، وقد يكون منها الجيد ، فإن السامعين لها قليلون وأقل منهم من يناقش فيها . وقد كادت أن تزول تلك المناظرات العظيمة التى كانت تجرى منذ نصف قرن مضى ، وكذلك كادت أن تزول أيضاً

موضوعات المناظرة الشبيهة بموضوع « طبيعة اليقين » وغيره مما يعنينا جميعا بوصفنا موجودات إنسانية . وأشد ما يدعو للكآبة والأسى هو أن الأشخاص الشاردي الذهن الذين يشهدون جميع هذه الاجتماعات للجمعيات العلمية هم أكثرية من يتحدث إليهم العلماء بل هم الجمهور الوحيد الذى يتحدثون إليه خارج حبرات التدريس .

ولا يكفي القيام ببعض الإصلاحات البسيرة لتغير هذه الأوضاع على نحو مشمر؛ وإنما لابد من وضع أسس جديدة ، كأن يهد إلى الجامعة بنوع جديد من العمل يشمل جميع مجالات التخصص في المعرفة وأن يستفيد من مجهودها جمهور من نوع آخر ، أعنى من نوع الجمهور الذى من أجله ألف مؤلف مثل جين أوستن . وإذا كان هذا الطراز من الجمهور لم يعد له وجود فإن مجهود الجامعة الجديد جدير بأن يحلقه .

وليس فى وسع أى إنسان أن يزعم أنه وجد الطريقة الكاملة لما تدعو إليه الحاجة من المدارس العالية . وليس بيان الطريقة هو ما يحتاج إليه العقل ، لا سيما فى هذه الأيام حيث يوجد فى العالم اعتماد لرسم خطتنا فى الحياة وتحديدناها دون مراعاة لحقوق الشخص الإنسانى فى التعبير عما هو خير وأعنى ، وعما هو أكرم لفئة الشخص الإنسانى ، وعما هو فى الوقت نفسه من أجل ذلك أكثر إنسانية . وإن الحق ليصير واجبا بالنسبة إلى شخص مثل قصى السنوات العشرة الماضية عضوا فى جماعة تأمل أن تعطى نواة لكل هذه المدرسة العالية أو تعطى على الأقل مثلا تحذيه جماعات أخرى أقدر على ذلك العمل .

ونحن نسأل : كيف يمكن التوفيق بين الاكتشافات فى شتى ميادين المعرفة الخاصة مما له شأن بالنسبة إلى طبيعة الإنسان ومصيره ؟ وكيف يمكن الوصول إلى فهم عام واحد للجديد من أعظم المشاكل التى تواجه عقل الإنسان فى الوقت الحاضر ؟ وأى المناهج ينبغ العلماء فى عملهم وسعيهم لحل مثل هذه المشاكل ؟ تلك فى نظرى هى المسائل الهامة التى نبحثها أمامنا . وهى مسائل لا يمكن علاجها بواسطة ما يشبه حركات الجماهير الشعبية . كما أن الجامعات فى الوقت الحاضر من كثرة العدد واتساع العمل بحيث لا تستطيع توجيه جميع قواها الوجهة الصحيحة . وإنما ينبغى أن يكون هذا العمل وظيفة تناط بمجموعات صغيرة مثل « لجنة التفكير الاجتماعى » وبمجلة دولية مثل « ديوجين » . ومع ذلك فإنه لا يكفي ما يناله الأستاذ الذى ينتمى إلى مثل هذه اللجنة أو يكتب لمثل هذه المجلة من جمهور المستمعين له فى حبرات الدرس ورفاقه فيما يشترك فيه من المجميات العلمية . ومثل هذا الجمهور كثيرا ما يوجه إليه النقد ، ومنه القيم وما يشجذ الذهن ويستدعى الفكر ، كما يقدم إليه أخبارا خاصة بدراسة ربما فاتته لو لم ينبه هذا التنبيه .

ولكن المضو في مدرستنا العالية سوف يحتاج في معالجة عمله إلى أن يتناوله على نحو ما يتناوله الأديب أو الفنان من أى نوع آخر ، لا على نحو ما يتناوله الأستاذ بالمعنى المصطلح عليه . ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن أن يفت موضوع من موضوعات البحث من نطاق الدرس في مثل هذه المدرسة .

وفي السنين المائة الأخيرة دأب العلماء على أن يقتصروا على دراسة ما يمكن إثباته من الأشياء باليقين الوضعي . وصار اليقين الوضعي مرادفاً للإدراك الحسي كأنهما أمر واحد . فإذا اتفق جميع علماء الفلك المختصين عند نظرهم بواسطة المقراب (التلسكوب) في كوكب ما على وجود خاصية يمكن ملاحظتها في هذا الكوكب حصلنا على معرفة علمية . وإذا لاحظ جميع الكيميائيين المختصين نفس الرد للفل عند تجريهم تجربة واحدة يجمعون فيها بين عدة جواهر حصلنا على معرفة علمية . وإذا درس جميع المؤرخين المختصين وثيقة ما وافقوا فيها بينهم بشأن نص ما أو بشأن نقطة معينة في نص من النصوص حصلنا على معرفة علمية .

ولنذكر على سبيل المثال أن عالماً نابهاً من الألمان اسمه برنر *Brunner* وهو من كبار مؤرخي الفقه في العصور الوسطى نسب وثيقتين نورمديتين مكتوبتين في القرن الثاني عشر (وكلتاها ذات أهمية ذات اعتبار فيما يختص بنظام المحاكم بواسطة المحلفين) إلى هنري بلنتاجنه *Henry Plantagenet* كونه أنجو ودوق نورمنديا . أيضاً في الوقت نفسه ملك إنجلترا المعروف باسم هنري الثاني . ثم جاء وهو هسكنز ولخص جميع الوثائق التي تألف منها مجموعة للراسم المحفوظة في كنيسة بايه *Bayeux* الكبرى وهي المجموعة المعروفة باسم « الكتاب الأسود » ، فوجد على هامش هاتين الوثيقتين كما وجد على هامش عشر وثائق أخرى حرف ج *O* ؛ وهو الحرف الأول من حروف اسم من الأسماء مرسوماً بوضوح بخط من القرن الثاني عشر . وبذلك أثبت هسكنز أن الوثيقتين لم تكونا صادرتين عن هنري بل عن والده جفري بلنتاجنه *Geoffrey Plantagenet* . ولم يكن هناك ما يدعو إلى الخلاف ، إذا كنت ذا عينين سليميتين أو كنت تستطيع أن تستعمل منظاراً مكبراً حتى قبل أن يأتي تقدم الفنون بما أخذته من تغير يمكن من توضيح المخطوطات بواسطة الأشعة فوق البنفسجية التي تم اكتشافها حديثاً .

إن الحدود التي يتناولها قصر المعرفة ، على هذا النحو ، على ما يمكن إثباته مادياً

زاد ظهورها في أثناء نصف القرن الأخير عما كانت عليه في القرن التاسع عشر . وقد كشف نوعان من التحقيق العقلي عن هذه الحدود .

أول هذين أنه صار من المعترف به كما بينه السير تشارلز شرنجتون *Charles Sherrington* مثلاً أن العقل الإنساني لا يمكن تفسيره تفسيراً سليماً في حدود علم وظائف الأعضاء ، كما ذهب إلى ذلك بعض الرجال أمثال جاك لوب *Jacques Loeb* ؛ وأتينا لا نستطيع أن نعرف العقل معرفة علمية على نحو ما نعرف بأعيننا أن الحرف ج *G* هو الذي يظهر مرسوماً في « الكتاب الأسود » وليس الحرف *H* .

ويشتغل زميلي الأستاذ هايك *P. A. Hayek* عضو لجنة التفكير الاجتماعي بتأليف كتاب يذهب فيه إلى أنه من المستحيل على العقل أن يفسر نفسه تفسيراً كاملاً . إذ أنه لكي يتيسر تفسير شيء ما تفسيراً مرضياً لابد من الاستقلال موضوعياً عن المألوف تفسيره . وينتج عن ذلك أنه بينما يمكن تفسير وظائف الجسم تفسيراً عملياً في حدود علم الحياة فإنه لا يتيسر تفسير العقل إلا لإدراك أعلى من العقل مستقل عنه وعن الرغبات الإنسانية والشهوات وأنواع الضعف والكيفيات الإنسانية . وبفضل ما للعقل نفسه من قوة يستطيع الإنسان أن يصل إلى أي نوع من المعرفة العلمية . وحتى ما نحصل عليه من معرفة وضعية إنما يقدم إلينا في ضوء هذه الصفة التي يتميز بها الإنسان : أغنى العقل . وعلى هذا النحو فكل ما نتعلمه من عالم الطبيعيات وعالم الحياة ، إنما يحدث عما يبدله الرجال والنساء من عمل يصدر عن الصفة الإنسانية التي لا يعرف أحد منا طبيعتها وحدودها معرفة موضوعية . ولذلك فإننا لا نستطيع أن ندعى أن شيئاً مما نستنتج في عالم الواقع يصححة مطلقة . وربما ظهرت هذه النتائج في مظهر آخر لو نظر إليها في غير حدود العقل .

وثاني التطورين في التاريخ الفكري الحديث ، وهو الذي قوض الثقة في مجال ما يمكن تقريره من الوقائع على نحو موضوعي ، هو اعتراف كبار العلماء أنفسهم بقصور علمهم ؛ وهو اعتراف نشأ عن بعض ما قادتهم للتأهب الوضعية إلى الكشف عنه . ذلك أنه كان من نتائج نظرية النسبية ونظرية الكم الثابتة *Quantum* والتقدم العام في الدراسات النووية أن زالت الفكرة القائلة بوجود جوهر مادي أصيل تستمد عليه المادة والسكان والزمن . وفي هذا المجال كشف العقل الإنساني في بحثه في بناء الكون الطبيعي عن قصور المعرفة الوضعية في درس نفس للوضوعات التي أثبت استعمال

المناهج العلمية فيها ، على نحو استعاطها منذ القرن السادس عشر بحماس لم يسبق له مثيل ، أبهر النتائج . يصح أن يكون العالم متناهايا ؛ ولكن من يستطيع القول إنه غاى ؟

هذه الكشوف قوضت ما يقوم عليه البحث العلمى فى الجامعات من أسس وربما قوضت أيضا قواعد الحياة الفكرية كلها . وكما قال الفريد نورث هويتيد *Alfred North Whitehead* : « إن جماع المعانى والتصورات فى البحث العلمى الذى تنظم اليوم على حسبه كل جامعة فى العالم نفسها لا يمكن تصديقه بحال من الأحوال » . ويصح أن يدنا هذا الوضع الذى أحدثته هذه الكشوف الحديثة بما ينبغى من أساس لأى مدرسة عالية ؛ يكون فى النية إنشاؤها ويرتجى منها أن تنهض حقا بما تتولى من مسئوليات . والواقع إن العقل يواجه هذه الكشوف الجديدة مواجهة ذات أهمية بالغة الخطورة بالنسبة إلى الجنس البشرى .

وإذا لم أكن مخطئا ، فإنى أرى أننا نشترك معا ، أتم بوصفكم مديرا لمجلة «ديوجين» وأنا بوصفى عضوا من أعضاء « لجنة التفكير الاجتماعى » فى الهدف الذى هو تناول ما سببته هذه الكشوف الجديدة من مشاكل بقصد واحد هو خدمة الحقيقة . أليس من المهم جدا فى اعتبار كل من «ديوجين» و « لجنة التفكير الاجتماعى » الاعتراف بأن ما نبش عنه من حقائق لا يمكن إدراكه بالإنضمام فى ذلة وخضوع إلى مناهج البحث المقررة ولا بالإنضمام على النحو نفسه إلى ما انقسمت إليه اصناف للمعرفة من شعب وأقسام كثيرة ؟ ثم أليس مما له أهمية كبيرة الاعتراف بأن ما كشف عنه من حقائق فى العلوم الطبيعية ، وما كشف عنه أيضا ، وهو أكثر ، فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ، بواسطة المناهج الوضعية المستمدة من الطبيعيات إنما هو كله حقائق محدودة ؟ لقد أصاب هويتيد عين الحق فى إشارته إلى ما أحدثته نسبة العينية غير الموضوعية فى موضعها إلى رسم العلم فى القرن السابع عشر من اضطراب لازم . وهو يقول فى توضيح ذلك : « إن هذا القرن السابع عشر رسم للتفكير العلمى ربما خططه الرياضيون » وإن هذا الرسم هو نظام العلم الذى « يسيطر فى العصر الحاضر فى كل جامعة فى العالم » ثم يقول أيضا : « إن ما يعجز التفكير الرياضى أكبر تميز هو قدرته على معالجة المبردات وعلى أن يستنبط منها جملا واضحة من البراهين العقلية التى تظل مرضية ما دامت هذه المبردات هى ما يراد التفكير فيه » .

وإنى أرى أننا ، باعتبارنا رجال علم ومفكرين ونعنى بالتأليف بين ضروب المعرفة مع عقد الصلات والروابط بين ما عرفه الإنسان من عالم الطبيعة وعلم الحياة ، وبين

المسائل الخاصة بطبيعته ومصيره ، ليس في وسعنا أن تقتصر على مجموع التصورات والأفكار السائدة في الوقت الحاضر في الجامعات . حقا إنه لا ينبغي أن نقصر هممتنا على ما يمكن البرهان عليه في حدود اللغوس . وإن « رسم القرن السابع عشر لعالم » أى مناهج الرياضة والتجربة في المعرفة ساعدت الناس مساعدة مدهشة في زيادة إلتاھم وطول أعمارهم وكثرة عددهم . وبالجملة وجهة هذه المناهج تفكير الناس إلى أمور الكم وهى بطبيعتها جزئية . وإن كبرى المشاكل التى تواجه العالم في الوقت الحاضر هى كيف يعيش الناس معا على نحو أحسن وفى سلام أكثر ، وكيف يزيدون في تجارب الإنسان ويتمهدون فضائل الإحسان والمحبة والرفق ، وهى الفضائل التى كان من حسنات أوروبا وأمريكا أى من حسنات الشعوب اللاتينية والأنجلوسكسونية أن تتمهدا في غمرة ما فاضت به القرون الماضية من العمل والدم للمهراق . والذي عس الحاجة إليه لمواجهة هذه المشاكل هو العناية بأمر الكيف . وإذا كان علينا أن نطلب للطلاب الصليخة الخاصة بما يواجه مدرسة عالية جديدة أو مجلة دولية جديدة من مشاكل خاصة بجميع فروع العلم في الجامعة فإن المناهج المقررة التى تتبعها هذه الفروع العلمية ليست كافية . وإنه لواجب علينا أن نتجه نحو الإيمان والحكمة والفن عند البحث عما هو خير وعما هو جميل . إذ أن العلم في هذا المجال على نحو ما صار مفهوما منذ أواخر القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين ليس إلا خادما مفيدا إلى أقصى الحدود ؛ ولكنه لا يصلح أن يكون دليلا هاديا إذ ربما ينقلب سيدا عتيا لا يطاق . ومنذ سنوات عديدة مضت بين ميچولد و أونامونو *Miguel de Unamuno* الأديب الناب الذى كان مديرا لجامعة سلتكة مقدار التضارب بين العلم ، على نحو ما صار مفهوما في الوقت الحاضر ، وبين الحكمة ؛ إذ قرر فيما كتب أن : « العلم يسلب الناس الحكمة ويحولهم في العادة إلى أشباح تروح تحت أعباء الوقائع » ولكن الحكمة هى التى تعالج الأمور التى تعنى عموم الناس رجالا ونساء في كل مكان وكل زمان . وإنى أرى أن هذه هى المسائل التى ينبغي أن تشغل بها مجلة ديوجين ولجنة التفكير الاجتماعى . وقد حاولت توضيح الأمر في كتيب عن « الجامعات والمجتمع العالمى » وهو كتيب أعدته للجمعية الدولية للجامعات ؛ وهى جمعية حديثة الإنشاء ، وذكرت فيه أن من واجب العالم للنشئ والفكر والفنان والأديب أن يستقبلوا برسم الفكر الذى رسمه القرن السابع عشر رسما آخر أوفى وأكثر إنسانية . وإنه لجزء من واجبنا ، باعتبارنا من المتخصصين ، أن نتحدث وأن نكتب عن موضوعات ذات أهمية عامة بالنسبة إلى الإنسان ، وأن يكون ذلك في عبارات يمكن أن يفهمها الجميع وأن

يستمتع بها المثقفون ثقافة معقولة . وينبغي أن تتوخى من الألفاظ ألفاظ أهل الأدب وأن تختار منها أحسنها موقعا وأكثرها قبولا للفهم .

لقد أدى العقل عملا في التاريخ الحديث أكبر مما يتصوره أكثرنا وربما يؤدي مثل هذا العمل مرة أخرى . ويتوقف نهوضه بهذا العمل كما يتوقف كون العمل خيرا أو كونه شرا إلى حد كبير على وسائلنا في تلقى ما علينا من واجبات في تأليف المعرفة .

كشوف ومناظرات

بقلم : ر. د. جيلي (١)

ما لم يكن في الكشف الأثرية جمال غير مألوف فإن أهميتها الخاصة بها أقل في العادة من أهمية ما تؤدي إليه من نتائج . ذلك لأنها ليست مجرد دليل على الفهم في القانون من كلة الدليل ؛ إذ أنها بلا شك تحرك الخيال وتعدنا بحلقات محسوسة تصل بيننا وبين ما يمثل أمام المعرفة الإنسانية من ميادين واسعة غير معروفة ومحاول البحث العلمي أن يردّها إلينا بعد فقدانها . ويبدو أن اهتمام الجمهور بالكشف عن وثائق الماضي ينحصر في الكشف عن الأشياء ذاتها دون اعتبار لما يمكن لهذه الوثائق أن تفسره ، كأن التدليل على وجود ماضٍ في فترة معينة من التاريخ أبلغ أهمية من الحياة التي نظمت هذا الماضي .

فن الواضح مثلاً أن الاهتمام العام بما عثر عليه في البحر الميت من مخطوطات مكتوبة على الرق أخذ في الضعف بعد أن أتاح نشر بعض النصوص الجديدة ، التي تضمنها هذه المخطوطات ، تفكيراً مبدئياً لأهميتها . ويبدو للكثيرين أن معرفة الأفكار الصادرة عن مؤلفي هذه المخطوطات أقل شأنًا من الوجود المادي للمخطوطات كتبت واستخدمت منذ ألفي سنة .

وقد كان في الماضي من الأسباب ما يدعو إلى الاهتمام بتقصير اللدة التي تنقضي بين الكشف عن الآثار والوقت الذي يملن فيه ما ينتظر لها من تفسير . إذ كانت تنقضي فترة تراوح بين خمسة عشر عاماً وخمسين عاماً بين الحادئين ، حتى إن وثيقة ما لم تكن تصل إلى أيدي غير القائمين على نشرها إلا بعد أن تنوى جدتها بحين طويل . غير أن مخطوطات البحر الميت ، أو على الأقل ما عهد به منها إلى الدارس الأمريكية للبحوث الشرقية ، قد تم نشرها . ولا شك أن الجامعة العبرية في القدس ، التي شقت الطريق بنشر مختارات منها من الزايمر ومن « الحرب بين أبناء النور وأبناء الظلام » ، لن تتخلف طويلاً في هذا الميدان . ومن ناحية أخرى فإن للتخف الأثرى في فلسطين

Discoveries and Disputations, by R. D. Gilie. (١)

(مؤسسة روكفلر) الذي يملك النسخة الأصلية « لكتاب التعليم » الذي ظهر في أمريكا ، سينذل جهده ليقصر للدة التي أعلن أخيراً أنها لازمة لإنجاز النشر . ولها تين المؤسستين عندها في التأخر لأن الباحثين الأمريكيين قد أنجزوا عملهم بسرعة غير عادية . ولا شك أن سرعة الأمريكيين ترجع ، إلى حد ما ، إلى ما قرروه بصد نشر النص دون جهاز تقدي وهو ما يعده الأستاذ ليونارد روست *Leonhard Rost* من برلين وسيصدر فيما بعد .

وما هي إلا سنتان منذ أن تسلم الدكتور جون ك. ترفر *John C. Trever* مخطوط سفر أشعيا والتحقق منه ، حتى أصبح هذا الكتاب وشرح حقوق في متناول كل باحث . وبعد سنة أخرى صدر الجزء الأكبر من « كتاب التعليم » (الذي كان قد عهد به إلى الأمريكيين) . وما زال هناك مخطوط واحد لم ينشر بعد وهو الذي يظن أنه « الوحي إلى النبي لأمك » نظراً للصعوبة المادية في بسط طيات الرق — وهي صعوبة ستذلل قريباً .

يصح القول إن نشر هذه الآثار قد تم بسرعة غير عادية . ومثال ذلك النص الذي يتفق أكثر من سواء مع ما جاء في مخطوطات البحر الميت ، والذي سماه ناشره س. شستر *S. Schechter* « قطعة من كتاب من تأليف الصدوقيين » ولكنه معروف في القارة الأوروبية على وجه أعم بعنوان « مخطوط دمشق » . وقد وجد هذا النص في القاهرة في ١٨٩٦ عندما كشف أثناء هدم بعض البيوت القديمة عن « جنزه »^(١) عتيق مهجور بكنيس القرائين ، وهو مستودع للمخطوطات البالية التي لا يجوز رميها لاحتوائها على اسم الله . وقد نشرت هذه الوثيقة أول مرة في ١٩١٠ و ١٩٣١ عثر في مدينة ماضي بفيوم مصر على وثائق ما نوية مسهبة عندما بغض غزير جديد من المعرفة بديانة يقل ما نعرفه من أمورهما عما نعرفه عن سائر الديانات المهمة . ويشير إليها هنري — شارل بوش *Henri - Charles Puech* في كتابه « المانوية » الصادر في ١٩٤٩ ، ذاكرة أنها لا تزال في سبيل النشر ومن بين الأعمال التي لم تنشر بعد رسائل ماني ومؤلف تاريخي يقع في ٢٥٠ صفحة في وصف تاريخ الكنيسة المانوية منذ موت مؤسسها حتى مطلع القرن الرابع بعد الميلاد . وقد لحص الأستاذ كارل شميدت *Carl Schmidt* هذا المؤلف الأخير في بلاغه لأكاديمية برلين في سنة ١٩٣٣ ، وإذن فما لا شك فيه أن علماً

(١) جنزه : هو السكان المخصص في المعابد الاسرائيلية القديمة لحفظ الرقاق وسائر المخطوطات المكتوب فيها اسم الرب والآثار الدينية .

واحداً على الأقل قد استطاع حل رموز هذا المؤلف وصار في الإمكان عمل صور منه . وقد أعقب التأخير في نشره قبل سنة ١٩٣٩ تأخير آخر نتيجة للحرب . وزاد الأمر سوءاً أن الحرب قد عرضت البرديات التي لم تنشر بعد لخطر شديد .

ويمكن الإشارة أيضاً إلى بردية تضم ثلاثة مؤلفات « عرفانية » *gnostic* عثر عليها في ١٨٩٦ ، ولم ينشر منها سوى جزء من أجزائها . ومن المحتمل الآن ألا تصدر هذه المؤلفات الثلاثة إلا مع الاستعانة بالكتابات العرفانية الوفيرة التي تضمها البرديات القبطية ذات الألف صفحة التي عثر عليها في نجع حمادى بمصر عام ١٩٤٧ . وقد تأخرت دراسة لهجة من اللهجتين الطخاريتين (وهي كالمثلية لغة هندية — أوروبية لم يكن يعرف عنها شيء قبل التوصل إلى معرفتها في هذا القرن) نظراً لأن الوثائق التي حفظت هذه اللهجة لم تكن في متناول أحد سوى عالين كانا يعملان لإعادة تقويم قواعدها النحوية . ولا شك أن جميع هذه الحالات تدعو إلى تقديم الشكر إلى الأستاذ ميلر *Barrows* والدكتور جون ك . زفر والأستاذ وليم هـ . براونلى *William H. Brownlee* . ولهم بفصوح أيضاً عما يسر لحس الظروف التي تؤخر نشر مثل هذه الوثائق حتى نستطيع البحث عن علاج لذلك .

وما كاد تفسير حقوق يصيح في متناول الباحثين حتى هيا الفرصة للمناظرة فجمع من المراجع العلمية المنشأة في عصر النهضة لأجل تيسير إذاعة الكشوف والأفكار . فما انقضى شهر على نشره حتى عرض الأستاذ ديون سومير *Dupont-sommer* على أكاديمية النقوش والآداب القديمة يباريس شروحا لتفسير حقوق لا تزال حتى الآن تلقى استحساناً من طائفة من العلماء واعتراضاً من آخرين . وعلى الرغم من هذا فلا جدال في أنها مثال رائع على الشجاعة الأدبية ومواجهة للمعارضة العنيدة .

ويبدو أن جانباً كبيراً من الجمهور يسلّم أنه لما كان أول مخطوط أمكن التعرف عليه مخطوطاً لسفر أشعيا ، فإنه يلقى ضوءاً قوياً على العهد القديم . غير أننا ما لم نظاهر الطائفة القليلة من العلماء الذين يصرون على نسبة المخطوطات وما تحتوى عليه إلى عصر ما بعد الإسلام (ولا ريب في أن غير المتخصصين ليس لهم أن يروا أن أقلية من الباحثين على خطأ لا شيء سوى أنهم أقلية) ، فالظاهر أن الفترة التي قدر للوثائق الجديدة أن توضحها هي فترة العهد الجديد .

ويتضمن شرح الأستاذ ديون — سومير ثلاث مسائل هامة :

(١) أن مفسر حقوق يرى أن الكلدانيين الذين يذكروهم النبي هم رومان السنوات الأخيرة للجمهورية ، كما أنه يذكر بوجه خاص سقوط أورشليم في سنة ٦٣ ق . م .

(٢) وأن الفرقة التي كانت تمتلك للكنيسة الخبأة في عين فضحة ، والتي ذكرت « شريتها » في « كتاب التعليم » ، هي فرقة الإسينيين .

(٣) وأن تفسير حقوق يعوى دليلا على أن مؤسس فرقة الإسينيين ، الذي اضطهد واستشهد على يد الكاهن الأعظم قبل فتح يومي لأورشليم بقليل ، ادعى أنه المسيح . والرأى الأكثر قبولا هو القائل بأن مفسر حقوق كان يشير إلى الرومان — ذلك الشعب الذي كان جنوده يبدون أعلامهم (وهذه عادة ليست مقدونية) وتعاقب على حكمه قادة ، لا ملوك ولا أباطرة . ويبدو أن الأستاذ كاهله *Kahle* مثلا ، على اتفاق تام مع الأستاذ ديون سومير ، وكذلك الأستاذ هنري جريجوار *Henri Gregoire* من جامعة بروكسل . ويوافق الأستاذ سيجال *Segal* من الجامعة العبرية بالقدس على أن التفسير يشير إلى الرومان ، ولكنه يظن أن التفسير كان من بعد النظر ببحث وصف الرومان قبل وصولهم فلسطين فعلا معتدأ في ذلك على تجارب الشعوب الأخرى ، ومن المحتمل لذلك أن يكون قد كتب تفسيره بعد سنة ١٠٠ ق . م . بسنوات قليلة . ويوافق السيد ج . ل . تايشر *J. L. Tait* على أن الرومان هم الذين جاء ذكرهم ، غير أنه يرجح أن مؤلف التفسير يهودى مسيحي — أى من طائفة الإيونيون — كان يكتب أثناء الحرب اليهودية التي وقعت من سنة ٦٦ إلى سنة ٧٠ بعد الميلاد مجادلا أتباع القديس بولس جدالا عيفا . وإذن تحول هذه النقطة تنحصر خلافاً الباحثين .

غير أن الخلافات تبقى قائمة حول النقطتين الآخرين ؛ وهناك ميل متزايد لقبول الرأى القائل بأن من ورد ذكرهم هم الإسينيون ، غير أنه ما زال هناك بعض التردد ، وخاصة بين الباحثين الكاثوليك ، في قبول تفسير النص على أنه يشير إلى أن مؤسس فرقة الإسينيين اعتبر أنه مسيح روحى . ويخلص الجدل ، على أية حال ، إلى أن معظم الباحثين يرون أن الوثائق صدرت عن حركة دينية بين اليهود قبل حياة المسيح بقليل أو (وهو اعتراض قلة) بعدها بقليل . من أجل ذلك فإن هذه الوثائق هي أهم ما يصور الحياة الدينية في فلسطين في ذلك الوقت لا يفوقها في الأهمية إلا ما في العهد الجديد من كتابات قانونية .

ويعلق الأستاذ كاهله على ذلك بقوله :

لقد أشرت من قبل إلى أنه مما لا يوصل إلى الحقيقة وصف الوثائق التي وجدت في الكهف و « وثيقة دمشق » للتصلة بها أوثق اتصال ، بأنها وثائق صادرة عن فرقة دينية . ولا شك أن هناك اختلافا في عدة نواح بين القواعد والفروض الأولية المدينة التي تضمها هذه الوثائق ، وبين تلك التي أقامتها اليهودية واعتقدت في صحتها على أساس

ما جاء في الشئنة والتملود . غير أن وثائق الكهف تؤكد أن هذه الكتابات وضعت قبل تخريب الهيكل بزمن طويل . وليس هناك من داع للحكم على مثل هذه النصوص القديمة بمقاييس وضعت بعدها بقرون . إن هذه النصوص ينبغي أن تعتبر دليلاً على نضوج التطور في الروح اليهودية في الفترة التي نحن بصدها ولا ينبغي اعتبارها صادرة عن فرقة واحدة بعينها^(١) . ولدينا هنا ، على مذهب الأستاذ كاهله ، أمثلة من الأدب الديني اليهودي الذي رفضته اليهودية عندما لم يجد لها في القرن الثاني عاصمة ولا وطن ، فحُضت تثبت معالم شريعتها الأصلية إبقاءً على تماسكها . وتسمح لنا الآثار التي استكشفت في الكهف بأن نفرض أنه في فترة الاضطهاد الديني العظيم وهو من أكبر الاضطهادات الدينية التي حدثت في التاريخ ، كالتجارب من اليهود كفاحاً مريئاً للحفاظ على آثار مكتوبة أنكرتها اليهودية الرسمية . وسواء أكان الأستاذ كاهله على صواب أو لم يكن في فرضه أن المخطوطات التي وجدت في الأواني الهلينستية أخفيت في نهاية القرن الثاني تجنباً لوقوعها في أيدي رجال الدين من المحافظين اليهود ، فما من شك في أن هذه الوثائق كان يمكن أن تسبب انقساماً في اليهودية . وكما جاء في رسالة للبطريق تيموثيوس النسطوري ، فإن جزءاً من هذه المخطوطات وجد في كهف (عين فشخ أو غيره) في أواخر القرن التاسع عشر ثم نسخت ، كما يدل مخطوط « وثيقة دمشق » ، وكانت عاملاً مساعداً قوياً في انشقاق القرائن المعروف .

وبينا يستخلص الأستاذ ديون — سومير من الوثائق احتمال وجود تأثير للفيثاغورية الجديدة ، يؤكد الأستاذ كون *Kuhn* من جامعة جوتينجن وجود دلالات على اتصال اليهود بالزرادشتيين ، اتصالاً أدخل النظرية الثنوية للزراع بين الخير والشر بصورة واضحة . وفي نفس الوقت يلاحظ الأستاذ كون في الوثائق تأكيداً لفكرة الخلاص بواسطة المعرفة ، وهي الفكرة التي تمهد لمذهب العرفان ، كما يلاحظ أن عناصر أخرى في هذه المؤلفات الجديدة تبدو كمرآح في الطريق المؤدى إلى المسيحية .

لدينا هنا إذن مذهب العرفان في العلم وقد تخلص مما يتعلق به من خرافات . ولدينا بذلك صياغة أولى للتفكير العرفاني سابقة في التاريخ على ما بأيدينا من نصوص عرفانية بسنة قرون . غير أن هذا للمذهب في العرفان — وهذا هو العنصر الهام من وجهة نظر العهد الجديد — له جذور في الشريعة اليهودية وفي الرؤيا الدينية اليهودية المتأخرة^(٢) .

(١) P. Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*. Stuttgart : Kohlhammerverlag. 1951. p. 61.

(٢) K.G. Kuhn, *Ueber den ursprünglichen Sinn des Abendmahls*. Evangelische Theologie 50/51 Heft 11/12, 1951.

والأستاذ كون ملاحظتان فيما يتعلق بما تلقىه الوثائق الجديدة من ضوء على العهد الجديد نفسه ، أولاها : « إنا في هذه النصوص نجد البيئة اليهودية الفلسطينية التي نشأ فيها إنجيل يوحنا . وهي ليست يهودية علماء الفريسيين ، وإنما هي نوع من الدين اليهودي الفلسطيني المتأثر بذهب الرفان » وثانيتها : حاول الأستاذ كون أن يبحث عما إذا كان في وجبات الطعام الديني بالأديرة كما وصفها « كتاب التعليم » ما هياً في الأذهان صورة أولية لطقس المناولة^(١) .

وأخيراً يقر الأستاذ مارسيل سيمون *Marcel Simon* من جامعة استراسبورج مايلي :
لقد استخدم جزء كبير من الشعور الديني واللاهوت الهلينيستي في شرح علم الدين المسيحي القديم . ولا شك أنه لا يجب استبعاد ذلك تمام الاستبعاد . ولكنه يتضح يوماً بعد يوم أن التوحيد اليهودي في ذلك الوقت لم يكن على نحو ما فرض من جمود ، على الأقل في الدوائر التي لم تضع لسيطرة أورشليم والملمين الرسميين فيها . ومع أن تعاليم بولس كانت لا تزال تتعارض تعارضاً قوياً مع العلم المسيحي كما علمه التلاميذ الفلسطينيين الأول إلا أنها لا تختلف ، كما قد يظن ، اختلافاً أساسياً عن اليهودية في مجموعها . ويتضح شيئاً فشيئاً أن المسيحية الأولى بكل ألوانها ما هي إلا نتاج حقيق لليهودية ، ولكنها يهودية مختلفة في الصورة واللون^(٢) .

ملاحظة : لقد أتى الأب دى فو *de Vaux* بنا أمام أكاديمية النقوش والآداب الجميلة وضع فيه توضيحاً كبيراً ما يحتمل من مصدر لمخطوطات البحر الميت وتاريخ تحتملها . وقام الأب دى فو من مدرسة الآثار الفرنسية بأورشليم وم . ل . هاردنج *M. L. Harding* من مصلحة الآثار الأردنية بفحص الأطلال بحفرة قران التي تبعد أقل من ميل من الكهف الذي عثر فيه على المخطوطات ويبدو أن هذا البناء ومساحة أرضه (٣٠ × ٣٧ متراً) كان مأهولاً من أواخر حكم أوغسطس حتى الحرب اليهودية الأولى (٦٦ — ٧٠ م) لا قبل ذلك بكثير ولا بعد ذلك على الإطلاق ، والدليل على ذلك وجود عملات وخزف . وقد وجد بناء مضمور تحت الأرض من نفس نوع الآنية التي وجدت بها المخطوطات ، ولكنه استخدم هنا كوعاء منزلي لتخزين . وكان البناء بالطوب الرقيق في غير انتظام وبه حوائط فاسلة وتتوسطه حجرة تحيط بمجوانبها مقاعد طويلة . وقد دُمِجَ البناء في عجلة . كما أن المقبرة المجاورة كانت أكبر مما تتطلبه حاجة السكان المحليين ، وتحمل على الظن بأن الناس كانوا يصلون إليها من مناطق أخرى ليدفنوا فيها . ولم يثر هناك على أنثاء جنازى ، وكان جميع من دُفِنَ عليهم في المقبرة ، باستثناء واحد ، مدفونين على عمق ستة أقدام ورؤوسهم إلى الجنوب . ويدل الأب دى فو عما سبق له استنتاجه من أن أواني الكهف لم تصنع بعد عام ١٠٠ ق . م ، وأنها صنعت خصيصاً للمخطوطات . كما يدل عما استنتجته من قبل أن قطع الأواني الحرفية

(١) *Kuhn, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Heft 2, 1950.*

(٢) *Revue Historique, Vol. CCIV, Oct.—Déc., 1950.*

الرومانية المكسورة في الكهف كان دليلاً على أن قسماً غزياً قد وطأت المكان . وهو يميل إلى الفرض بأن المخطوطات كانت جزءاً من مكتبة جماعة من الإسبانيين أقيمت في خربة قران ، وأن هذه الجماعة قد تكون تلك التي أشار إليها بلينيوس الأكبر في نص معروف . وعلى هذا لم يعد هناك إذن أى اعتراض من الناحية الأثرية على أن تفسير حقوق على الأقل قد ألف بعد غزو الرومان لفلسطين ، على نحو ما ذهب إليه الأستاذ ديون سومير منذ البداية ، كما لم يدهنك اعتراض على اعتبار مجموعة المؤلفات في جبلها دليلاً على وجود حركات دينية في فلسطين قبل حياة المسيح وأتباعه . وبعبارة ، لا على الحركات الدينية التي كانت في عهد المكابيين .



إن المؤتمر الدولي الأول لعلماء الدراسات البرانيسية الذي نظمه معهد الدراسات البرانيسية بسرقطة للمعقد في سان سباستيان في سبتمبر ١٩٥٠ ، لا يهم المؤرخين المحليين والباحثين في الآداب الشعبية وحدهم . فقد تناولت الأبحاث التي قدمت موضوعات شتى : جغرافية وجيولوجية ومناخية وأثرية وخاصة بعلم الإنسان وعلم الأجناس الإنسانية وتاريخه ولغويته . ولم تقتصر الدول التي مثلها فيه علماء منها على اسبانيا وفرنسا ، وإنما اشتركت فيه أيضاً البرتغال والبرازيل وسويسرا وبلجيكا وألمانيا وإنجلترا واسكتلندا ، وكذلك اختلفت موضوعات البحث ، فمنها ما تناول البحث عن البترول في غسقونيا ، ومنها ما بحث في أسماء الأماكن وفي طقوس عيد القديس يوحنا وفي الأحجار وفي لغة الباسك . إذ في لغة غرب أوروبا السابقة على اللغة الهندية الأوروبية لم تبق إلا في غرب البرانس . إذ في الطرف الشرقي لسلسلة الجبال اندفع الإسلام ذات مرة إلى فرنسا . وفي الوديان الواقعة إلى جنوب التلال كانت المسيحية ترحى إمارات صغيرة نصف بربرية لتتمكن بها من استعادة اسبانيا إلى المسيحية ، الأمر الذي عاد بنتائج خطيرة على العالم الجديد وشمال إفريقيا في وقت عجزت فيه المسيحية عن أن تبقى بما سبق أن قطعت على نفسها من عهود . لقد استطاعت حضارة اسبانيا الإسلامية أن تنفذ إلى أوروبا المسيحية عند أطراف البرانس أو خلال ممراتها ، وأن تغذي الأدب والفن والعلم والفلسفة ، مساهمة بذلك في خلق القوة التي أودت بها .

وقد يكون من الأجدر بنا الآن أن نعرض للأبحاث التي نتناول دراسات الباسك اللغوية نظراً لما أحرزته هذه الدراسات من تقدم ظاهر خلال السنوات الأخيرة وبما تثيره الآن من نقاش يمتد من أقصى العالم القديم إلى أقصى

وكان العمل الرئيسي في الربع الأخير من هذا القرن هو إقامة دليل معترف بصحته على صلة لغة الباسك باللغات القوقازية . وقد تفرع البحث إلى اتجاهين : اتجاه يدرس لغات شمال إفريقيا الحامية والآخر لغات القوقاز . وتشير الدراسات في الاتجاه الأول

إلى أنه من الممكن فعلاً أن تكون بعض الألفاظ السامية الحامية قد تسربت إلى الباسك عن طريق اللغة الإيبيرية التي ثبت وجودها مائة وخمسون نقشا تحوى ألف كلمة لا يعرف لها مفتاح واضح بعد . غير أن محاولة تفسير اللغة الإيبيرية في ضوء لغة الباسك قد فشلت . وقد قال السنيور أنطونيو توبار *Antonio Tovar* من جامعة سلسنكة في مؤتمر البرانسين إنه يرى « أن الإيبيرية تبدو في غالبيتها لغة حامية مشوبة بعناصر قوقازية من مفردات حامية » ويبدى الأستاذ لافون *Lafon* من جامعة بوردو تحفظات في القول بهذا فيما يتعلق بالإيبيرية طالما بقيت النقوش غير مفهومة لنا . إلا أن الدراسة المقارنة في الباسك والقوقازية تعدنا بأدلة آخذة في الازدياد تؤكد قرابة اللغتين .

ونظراً لوجود ثمان أو تسع لهجات في لغة الباسك لم يسجل بعضها تسجيلاً كاملاً (وقد طالب الأستاذ جافل *Gavet* من جامعة تولوز في المؤتمر بالقيام بمحاولة قبل فوات الوقت لتسجيل اللهجة الرونكالية قبل أن تنقرض) وأربعين لغة قوقازية كثير منها لا يعرف عنه سوى القليل ، وخاصة لغات داغستان ، فإن المقارنة شديدة الصعوبة ، وبما يزيد في صوبتها ما بين اللغات القوقازية من اختلاف كبير . ولم يثبت بصورة واضحة إلا أخيراً أن لغات شمال القوقاز وجنوبه تنتمي جميعها إلى أصل واحد . ومجموعة لغات الشمال ليست مستقرة على حالة صوتية واحدة نظراً لوجود تمة نبرية قوية ، إلا أنها ظلت محافظة على نحوها القديم لمدى اتصالها بغيرها . (وكثيراً ما كانت إحدى القرى تعجز عن التفاهم مع قرية مجاورة إلى أن جعلت اللغة الروسية لغة مشتركة) . ومجموعة لغات الجنوب أكثر استقراراً من الناحية الصوتية ، غير أنها تأثرت باللغات الهندية الأوربية في مدة تزيد عن ألفي سنة . وقد أوضح الأستاذ جورج ديمزل *Georges Dumézil* في محاضرة ألقاها في معهد الدراسات اللغوية بجامعة باريس في ١٩٣٤ أنه من الطبيعي لذلك أن تكون قرابة لغة الباسك بلغات شمال القوقاز ملحوظة في الصور النحوية والتصورات ، في حين أن الصلة بين الباسك ومجموعة لغات جنوب القوقاز لا تتجاوز حدود الألفاظ . لذلك فإن القرابة بين لغات شمال القوقاز وجنوبه بالباسك هي دليل حاسم على قرابة لغات شمال القوقاز بجنوبه . وقد نجد في عدة لغات قوقازية أو أحياناً في لغة واحدة منها فقط أصولاً لقوية وصوراً نحوية تشابه ما في لغة الباسك .

وبينا تدعم الأبحاث بقوة الفرض القائل بالقرابة بين لغات الباسك والقوقاز فهناك فرض آخر لم تتضح معالمه بعد (يذهب إليه الأستاذ كارل بودا *Karl Bouda* الذي لم يشترك في مؤتمر سان سباستيان) . وهذا الفرض يربط مجموعة الباسك والقوقاز

بمجموعة لغات معزولة في أقصى شمال شرق سيبيريا ، ومن بينها اللغات التشوكتشية والكوريائية والكشادالية .

ويثير فرض القرابة بين لغات الباسك والقوقاز مشكلة المركز الأصلي الذي صدرت عنه هذه المجموعة اللغوية بما نشأ عنها من اللغات التابعة الأوطان . وقد لا يتيسر أبداً حل هذه المسألة . فمن غير المحتمل ، لأسباب جغرافية بحتة ، أن يكون إقليم الباسك هو ذلك المركز . ذلك أن لأهل الباسك ميزة خاصة وهي أن لهم مجموعة لغوية تقترب بتجانس طبيعي واضح يشتمل ، كما أوضح المؤرخ دكتور هنري ف . فالوا *Henri V. Vallois* من متحف الإنسان بباريس ، على توزيع لمجموعات الدم غير عادية في أوروبا . وبقاء لغة خاصة ومميزات طبيعية في هذه المنطقة إنما يرجع إلى عوامل جغرافية أكثر مما يرجع إلى صلة أصلية بين اللتين ، بحيث ينبغي الفرض بأن بعض الغزاة حملوا لغة الباسك إلى موطنها الحالي حيث وجدوا أسلاف الباسكيين الحاليين مستقرين في موضعهم من الأرض ، ويقول الأستاذ لافون *Lafon* باحتمال حدوث هذا في الفترة الواقعة بين سنة ٢٥٠٠ وسنة ٢٠٠٠ ق . م . عندما بدأ عصر المعادن في الدخول إلى تلك المنطقة ، ويتساءل عما إذا كانت هناك آثار للغة السابقة على الباسك في لغة الباسك الحالية .

وقد اقترح الأستاذ لافون على المؤتمر (في محاضرة نشرها بعد ذلك معهد الدراسات البرانسية) البرنامج الآتي للبحث وميدانه :

- ١ — البحث عن كلمات مما قبل اللغة اللاتينية في اللهجات الرومانية في البرانس .
- ٢ — التمييز في هذه الكلمات بين ماله أصول . (أ) كلتية . (ب) هندية أوروبية أخرى . (ج) وما يبدو أنه من أصل غير هندي أوروبي ؛ ويدخل في هذه المجموعة الأخيرة الكلمات التي تشير إلى كائنات وأشياء يختص بها إقليم البرانس .
- ٣ — تطبيق هذا التحليل على الكلمات البرانسية الواردة عند قدامى الكتاب .
- ٤ — تمييز ما في الباسك من كلمات : (أ) رومانية . (ب) لاتينية . (ج) كلتية . (د) جرمانية . (هـ) ذات أصل سامي . (و) يمكن إرجاعها إلى أصل باسكي قوقازي مشترك . (ز) مشتركة بين الباسك والقوقازية ، وإن كانت من أصل آخر . (ح) من أصل باسكي وليس لها مرادفات في اللغات القوقازية ولكن لها مرادفات في لغات آسيوية أخرى . (ط) كلمات لا ترد في أي طائفة من هذه الطوائف ومن بينها الكلمات التي تشير إلى كائنات وأشياء يختص بها إقليم البرانس . وقد يرجع أصل

السجلات الواردة في مجموعة ٢ (ج) ومجموعة ٤ (ط) إلى لغة قبائل البرانس السابقة على لغة الباسك .

ومن الواضح أن هذا البرنامج الأخاذ يتطلب تعاوناً بين الباحثين من ذوى الاستعداد المتأزر ، والباحثين من المدرسين ، والأطباء المعتادين في حياتهم اليومية على لغة الأقاليم النائية والحياة فيها . ولكي يحقق المشروع نجاحاً كاملاً يجب أن يكمله برنامج مماثل يطبق في القوقاز وسيبيريا . ومنذ عشرين عاماً كان بوسع باحث غربي أن يحصل على إذن بالقيام ببحث في القوقاز ، كما كان بوسع باحث سوفيتي أن يقوم ببحث مشابه في البرانس . ولكن هذا المهد يبدو اليوم عهداً بعيداً تولى وابتعدنا .



وقد كشفت أخيراً بثرة أثرية تركية انجليزية عن مكتبة مسجارية في حران قدرت محتوياتها مبدئياً بثلاثة آلاف لوحة . وقد أثار هذا الخبر تساؤلاً عما إذا كان في العالم ما يكفي من الباحثين لقراءة اللغة المسجارية .

وتقدر اللوحات المسجارية المكتشفة حتى الآن بعدد يتراوح بين ثلاثمائة ألف وأربعمائة ألف لوحة موزعة في مكتبات ومتاحف مختلفة . ولا شك أن من بينها عدداً كبيراً من الوثائق الإدارية والتجارية ذات أهمية ضئيلة . واللوحات المسجارية مكتوبة بلغات مختلفة وإن كانت غالبيتها باللغة الأكادية (التي تسمى عادة بالبابلية) وهي لغة لم يكن يستخدمها أهل الجزيرة فحسب ، بل كانت تستخدمها شعوب مجاورة مثل الميلايين استخدام اللغة الشائعة في مختلف البلدان . وبلى اللوحات الأكادية في كثرة العدد اللوحات المكتوبة بالسومرية ثم الحيثية (وهي تبلغ في مجموعها خمسة عشر ألف لوحة منها بضعة آلاف بالميلاية) بالإضافة إلى عدد ضئيل بلغات أخرى من لغات الإمبراطورية الحيثية ، وعدد بالهورية (ولم يثر قط على عدد كبير من اللوحات الحورية) وعدد أقل كثيراً بالقيانية وهي لغة مملكة أورارتو حول بحيرة فان .

وقد حصلت المتاحف الرئيسية على مجموعات كبيرة من الحفريات الأولى نظراً لأن الحكومة التركية لم تكن تهتم في بادئ الأمر بالاحتفاظ بها . لذلك يضم المتحف البريطاني ثلاثة وعشرين ألف لوحة معظمها من نينوى ، بينما يحوى اللوفر نحو عشرة آلاف .

ومنذ سنين قليلة طالبت حكومات المناطق التي كشفت فيها اللوحات بإعادتها بعد إعارتها للقراءة والنشر . ثم عادت بعد ذلك فاشتترطت السماح بالقيام بالحفر ألا تنقل

اللوحات من المنطقة . وقد أدى الوضع الأول إلى الاهتمام بقراءة ماجد كشفه من لوحات ونشره دون ما يوجد في المتاحف من قبل . ولذلك فإن نحو ألف لوحة من مجموعات اللوفر لم تقرأ بعد ، وإن كانت جميعها قد خُصت في عجلة لفهرستها ، وبدى دراسة أكثرها أهمية . وبالرغم من ذلك فلم تدرس إلا أخيراً ، قصيدة هامة عن سارجون الأكدي *Sargon of Akkad* يرجع تاريخها على الأقل إلى سنة ١٨٠٠ ق.م ، وهي التي تحدث عنها مميو نوجيرو *Nougayrol* أمام أكاديمية النقوش في مارس ١٩٥١ . ولا تقل نسبة ما لم يقرأ من اللوحات في كثير من المتاحف عنها في اللوفر . وقد استعرض الأستاذ ف. ر. كراوس *F. R. Kraus* في خلال الاثنى عشرة سنة الأخيرة مجموعة كبيرة تقرب من خمسة وثلاثين ألف لوحة في استامبول ، إلا أنه لم ينشر إلا القليل من محتوياتها . (تولى مدرسة الآثار والنقش التركية الحديثة معظم اهتمامها لامبراطورية الأناضول الأولى وهي امبراطورية الحيثيين) . ولا شك أن عدد اللوحات التي لم تقرأ في متاحف الشرق الأوسط كبير جداً .

ولا ريب أن هناك حاجة إلى العلماء المتخصصين لا لجرد القراءة ونقل الكتابة والترجمة ، ولكن لمواصلة مقارنة النصوص ودراسة ما سبق لنا معرفته منها في ضوء معارفنا الجديدة . ولقد تم كل ما تم حتى اليوم من دراسة الأكادية دون الاستعانة بما يسميه علماء اللغة الإغريقية أو اللاتينية باسم القاموس . غير أن جامعة شيكاغو تنهى خلال خمس أو ست سنوات من موضع قاموس للغة الأكادية مزوداً ، لأول مرة ، باستعمالات للألفاظ في جمل مقتبسة . وحتى الآن يقنع علماء اللغة الآشورية بقواميس صغيرة مؤقتة . وهذه الحقيقة وحدها تبين لنا ما يمكن هؤلاء العلماء أن يحققوه قريباً باستخدام هذه الأداة الجديدة عند فحص النصوص القديم منها والجديد . ولقد كانت معرفتنا باللغة الأكادية حتى الآن أقل بالضرورة بكثير من معرفتنا باللاتينية واليونانية ، ولكن ما زال العلماء حتى اليوم يصححون ما يجري تصويره من معاني الألفاظ في هاتين اللغتين . (مثلاً أوضح الأستاذ بنفيس *Benoventste* منذ زمن قريب أن جميع قواميس اللغة اللاتينية تخطئ في تعريفها *Porcus* بأنه خنزير أليف ، لأن استعمال هذا اللفظ يشير إلى أنه يدل على الخنزير الرضيع) وأما عن اللغات الأخرى التي تستخدم المسارية فمعرفةنا بها جميعاً أقل دقة من معرفتنا بالأكادية ، ومعرفةنا بعضها ناصية جداً في الواقع . وحتى عندما تتم دراسة النصوص للمسارية للكشفة والتي لم تقرأ بعد — وهي نصوص قد يزيد اكتشافها في أي لحظة خمسين ألف لوحة . فسيكون ثمة عمل كبير لا حدود له لتولاه جماعة الباحثين الصغيرة العدد القادرة على القيام به .

فهل ثمة وسيلة لزيادة عدد هؤلاء الباحثين ؟ إن الوظائف الموجودة التي يستطيع إنسان أن يكتسب منها عيشه بمعرفة المسارية قليلة إلى حد يجعل علماء اللغة الآشورية يترددون في تشجيع الطلبة على دراسة هذا الموضوع ، وهي دراسة تتطلب ثلثة مدة خمس سنوات . ولقد كان في الماضي دائماً عدد من العلماء المختصين في مثل هذه الدراسات التي لا تدرجها وكانوا من بين ذوى اللوارد الخاصة ، فكان بوسعهم لذلك — يشتغلوا بهمة لا تمود عليهم بدخل . فقد كان العالمان البرزان في هذا الميدان باللوفر أثناء فترة طويلة هما تورو — دانجان *Thureau - Dangin* ، وهو من ذوى اللوارد الخاصة ، والأب شيل *Schell* ، الذي لم يكن له من مطالب الدنيا ، بحكم تبعيته لإحدى الطرق الدينية ، إلا أهلها . وأما اليوم فإن عدد الشبان اللوسرين ، الذين يمكنهم أن يمتدوا على دوام ثروتهم ، قليل جداً . وليس كل علم يستطيع أن يجتذب رهبانا إليه يرغبون لدراسته .

وما من شك أن الاهتمام الذي توليه الدول التي يكشف فيها عن لوجات مسارية كفيل بأن يزود ميدان البحث بمجندين جدد ، كما هو الحال الآن . ولكن لا يمكن أن نتوقع من هذه الدول أن تزود العالم بكل ما يلزمه من علماء في الدراسات الآشورية كما لم نتوقع يوماً من الأيام أن تزودنا اليونان وإيطاليا بكل علماء الدراسات اليونانية واللاتينية . كما أن هذه الدول لا تعد الورثة الوحيدة لما كان لأرض الجزيرة من حضارة قديمة كما لا تعد اليونان وإيطاليا الحديثين ورثتي الأدب القديم وحدهما . ويبدو أن الحل الوحيد هو زيادة عدد وظائف علماء اللغة الآشورية في جامعات جميع الدول التي تعتمد بهمة الدراسات وفي متاحفها . وأقل زيادة في كل منها ستكون ذات أثر كبير .

وهناك مشكلة أخرى اليوم وهي مشكلة الاحتفاظ باللوحات المستكشفة في بلادها الأصلية . فلما أن ينهب علماء اللغة الآشورية في العالم إلى تلك البلاد لدراسة هذه اللوحات ، وإما أن يتنوع نظام للإعارة وتقناً كافياً لنسخ اللوحات ونقل وسومها وكتاباتنا ونشرها . إن بقاء اللوحات دون قراءة أو نشر لا ينفي البلد الذي يمتلكها . لذلك قد يحسن أن نلجأ إلى كلتا الطريقتين تسلياً للعمل . ومن الواضح أن بعض اللوحات ، على الأقل ، كان ممدداً للإعارة نظراً لوجود لغات منقوشة عليها تحمل بالمستعيرين الذين يتلفونها أو يفقدونها .



في عام ١٩٤٦ كان ذراع كردى صغير يمتد عمداً يصلح للطعام من جذور النبات ، وبينما كان يضرب بطرف عصاه في الجانب اللبلل بالمطر من تل زيوه ، وهو تل يقع بالقرب من سكنين في أذربيجان الفارسية ، وجد الصبي بدلا من جذور النبات حلية ذهبية . ولم يدرك هذا الصبي أنه وقع على بحري لتيار حضارى منعمور يربط حضارة الجزيرة بحضارة الصين . والمشكلة التي يدور حولها البحث اليوم هي اتجاه ذلك التيار .

ولسوء الحظ لم تصل الحلى الذهبية والفضية ، التي يحويها كنز زيوه ، إلى مصلحة الآثار الفارسية مباشرة ، وإنما اقتسمها فلاحو القرى المجاورة وقطعوها قطعاً وصبروا بعضها . ويرجع الفضل في جمع ما تبقى إلى الجهود المضيئة التي بذلها السيد أنثريه جودارد *André Godard* مفتش عام الآثار الإيرانية ، بمساعدة الحكومة الامبراطورية الإيرانية ، وبعض ما أمكن جمعه ناقص بصورة تبتث على الأسف — فقد وجدت مثلاً قطعة من طبق فضي كان قطره وهو سليم ١٤٠٥ بوصة على بحلقات متداخلة من صور حيوانات على الطراز الاسكيثي . وقد أمكن ، لحسن الحظ ، إصلاح درع ذهبي كامل قطره نحو ١٤ بوصة كان الفلاحون قد حطموه إحدى عشرة قطعة ، وهو على في الوسط بصفتين من صور أشخاص على طريقة أهل الجزيرة . أما في الأطراف فكانت الصور على طريقة الاسكيثيين . ومن العسير تصور مفارقة في الأسلوب أعظم من تلك التي نجدها بين صور الوحوش الجرافية ، والثيران المجنحة ذوات الرؤوس الأدمية ، وللملائكة الكرويين والمفرين والمميز للتحفة شعاراً من ناحية ، وبين الصور الاسكيثية التي تمثل الأوشاق والأرانب التي تنبض بالحياة من ناحية أخرى .

ويحتوي الكنز في الواقع على أدوات آشورية محضة وأخرى إسكيثية محضة ، وأدوات مصنوعة محلياً ، وأخرى تحمل جنباً إلى جنب ، على نفس القطعة من المعدن ، نقوشاً آشورية واسكيثية متباينة كل التباين .

وليست هذه الظاهرة الأخيرة بمجدبة كل الجدة ، إذ يضم متحف الهرمتاج في ليننجراد فأس كليرميس الرائع الذي عثر عليه مدفوناً بالقرب من نهر كوبان وهو يحمل نقشاً من الجزيرة مع أن معظم الحيوانات التي تحمله إسكيثية . ويحدد ك . شيفولد *K. Schefold* تاريخ فأس كليرميس فيما بين سنة ٥٧٥ و ٥٥٠ ق . م ، بينما يرجع السيد جودارد درع زيوه ، بناء على ملاحظة التفاصيل في نقوش ما بين التهرين ، إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد — أي إلى تاريخ يسبق تحرك الاسكيثيين غرباً بحر الخزر . فإذا ثبتت صحة هذا التاريخ . فإنه يلزم الفرض بأن الأسلوب الفني الذي يطلق عليه الاسكيثي ، كان موجوداً قبل وصول الاسكيثيين إلى المنطقة المجاورة للقوقاز ،

وهناك تطور . ومن المحتمل (كما يقول الأستاذ جودار) أن هذا التطور قام على حضارة لوريستان البرونزية . ويتطلب هذا إعادة النظر في كثير من الآراء التي ظهرت أخيراً فيما يتعلق بالعلاقات الثقافية مع الصين ، لا سيما وأن الفن الاسكيتي ما هو إلا امتداد نحو الغرب لفن البراري السيرية الذي كشف علماء الآثار السوفيتيون عن مراحل الأولى الرائعة في المناطق النائية لمينوسنسك في جنوب سيبيريا .

ويقترح مسيورا مون جيرشمان *Ramen Ohirshman* في العدد الثالث من المجلد الثالث عشر من مجلة فنون آسيا *Artibus Asiae* (سنة ١٩٥٠) تاريخاً آخر للأشياء المستكشفة في زيبو . ذلك أنه يرى في وضع الشخصين للنقوشين على الدرع (حيث الذراعان مكتوفان تحت الرداء) مثالا لتأثير الفن المصري في آشور بعد أن تغلب الملك الآشوري أسر حدون على مصر . وهذا يرجع تاريخ الدرع إلى نحو سنة ٦٧٥ ق . م . أي إلى وقت كانت فيه مملكة اسكيتيا في أذربيجان متحالفة تحالفاً وثيقاً مع آشور . ومن المحتمل أن يكون الكنز قد خفي بعد ذلك بخمسين أو ستين عاماً خلال الحروب التي أودت بأشور وحليفاتها في الربع الأخير من القرن السابع قبل الميلاد . وهذا يجعل محتويات كنز زيبو أقدم من سائر نماذج الفن الاسكيتي بقرن من الزمان . وتمتاز هذه النظرية بأنها لا تتطلب إعادة النظر فيما سبق من آراء خاصة بالعلاقة بين الأدوات الاسكيتية للصنوعة من البرونز ومثيلاتها في براري سيبيريا وفي الصين .

ويلخص الأستاذ رينيه جروسيه *René Grousset* أحدث الآراء فيما يتعلق بكنز زيبو في العدد الثاني من مجلة متاحف فرنسا *Revue des Musées de France* . وهو يستبعد الرأي القائل بأن الصينيين استمدوا فنهم البرونزي من سيبيريا نظراً لأن الأدوات البرونزية التي كشف عنها في نجان — يانج ، والتي يرجع عهدها إلى أواخر أسرة شانج من سنة ١٣٠٠ ق . م إلى ما بعد ذلك (وفق تقويم ب . كارلجن *B. Karlgén*) ، أقدم بكثير من الأدوات البرونزية النادرة التي أنتجتها حضارة أندونوفو ، وهي التي يرجعها كيسيليف *Kisselev* في *Drevnaja Istoria Iuzhnoi Sibiri* (موسكو سنة ١٩٤٩) إلى الفترة الواقعة بين سنة ١٧٠٠ وسنة ١٢٠٠ ق . م . (وهذا يفسح المجال لمناقشة ما إذا كان فن صناعة الأدوات البرونزية في الصين قد تأثر بالشرق الأدنى عن طريق تركستان) . وتأتي الصناعة للمدينة لمصر كارسوك (١٢٠٠ — ٧٠٠ ق . م . وفق تقويم كيسيليف) بعد صناعة الصين . وأما الصناع السيريون فظهر مهارتهم الرائعة وابتكارهم الفني في تصوير الحيوانات في عصر الفن السيري : تاجار الأول

(من سنة ٧٠٠ إلى سنة ٤٠٠ ق . م في صناعة البرونز) وتاجار الثاني (من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٠٠ ق . م في صناعة الحديد) . وقد أنتشر قهم شرقاً إلى الصين حيث ترك أثرأ كبيراً في فن الدول للتحارية (من سنة ٦٠٠ إلى سنة ٣٠٧ ق . م) وفي فن أسرة هان (من سنة ١٢٠٠ ق . م إلى سنة ٢٠٠ م) ، كما انتشر غرباً في صورة الفن الاسكثي إلى جنوب روسيا وإلى أذربيجان ، كما تدل الكشوف الأخيرة ، حيث يبدو أن الصناع تأثروا بفن البراري وفن ما بين النهرين . وهذا مثال آخر تبدو فيه الحاجة الملحة للتعاون الوثيق بين علماء الآثار والباحثين على جانبي الستار الحديدي .

القصة الخيالية في فرنسا

مندودييه إلى موباسان

بقلم : إ. - نوليه (١)

كما أن ما يجده الإنسان من لذة في الطعام إذا تيسر له يدل على ما يعانيه من جوع فكذلك وجود « القصة الخيالية » ودوامها وتبدلها للطرد يدل على ما يمكن في النفس من حاجات ورغبات مكبوتة .

وإنه ليصح أن يقال إنه لا شيء أكثر تبييناً لأسرار الإنسان من هذه الصور المتطرفة من الفن التي تجمع بين صفى التحضر والبدائية وبين صفى الجزئية والشمول وبين إيمان التلوين وسرعة الإنجاز . وفوق ذلك فإن مذاجة المؤلف تتفق مع ثقافة القارئ في تحميل هذه القصص أغراضاً مختلفة من تقديم المعرفة أو بيان للكفاءة أو الكشف عن الأسرار .

ذلك أن مؤلف القصة نفسه يصدق ضرورة ما يرويهِ من ضروب الخيال . وربما كان اعتقاده هذا صادراً من مجرد تأمله للجمال ؛ ولكنه في أثناء تأليفه لما يؤلف من قصص خيالية يرغب أن يكون في حال لا يخالجه معها أدنى شك أو سخرية أو أى مذهب آخر مما يذهب إليه الناس في مثل هذه الأحوال .

وبأى المؤلف الفرنسي بطبعه أن يقف موقف المقتنع عن حسن نية بما في قصته من أمور فوق الطبيعة أو أمور خفية الأسرار ؛ بينما ينصرف القراء عن المؤلف إذا صح عندهم الاعتقاد أنه لا يأخذ قصصه مأخذ الجد . وبذلك تأتي على القصة الخيالية فترات تفقد فيها ما لها من جاذبية إلى أن يظهر مؤلف له أسلوب جديد لما يتخيل من الهول في الحوادث وما لا يمكن التعبير عنه . وعلى هذا النحو يغمر الحول والنسيان تلك الأفايص التي يسميها كستكس « أفايص الانفعال والأسرار » ؛ ولكنها تحتفظ مع ذلك بأهميتها في تاريخ الفكر وتاريخ الإنسان أو على وجه خاص في تاريخ بعض الكتاب ممن تستصحب شخصياتهم على الدرس والتحليل .

(١) CASTEX, *Le Conte Fantastique en France de Nodier à Maupasant*, Vol. I. Paris; Librairie José Corti, Pp. 466. By E. NOULET.

ولا شك أنه من أجل هذه الأهمية المزدوجة الاعتبار أخذ الأستاذ كستكس على عاتقه أن يتبع التطور الذى لحق بهذا النوع من القصة الذى ظل قويا طوال الفترة الرومنية بأجمعها ويذيع في الوقت الحاضر الليل إلى تجماله .

ويحاول الأستاذ كستكس أن يبين في كتابه أن ما في اتساع أدب الخيال في فرنسا من حيوية وتنوع يجعله لا يقل استحقاقا للإعجاب والتقدير عن نظيره في موطنه الأصلي في ألمانيا وانجلترا . وأيضا فإن في وجود نماذج كثيرة ممتازة من هذا النوع من الأدب ، لا حيث تفيض ملكة التخيل قوة لا يمكن ردعها غصب ، بل أيضا عند أشد شعوب الأرض تمسكا بمذهب العقل وحرصا بالطبع على توجيه الأهواء وضبطها بالفكر ، دليلا على أن هذا النوع من الأدب يستجيب للملكة راسخة من ملكات النفس الإنسانية . وتوضع أيضا بحوث الأستاذ كستكس وتحليلاته ووازنااته أن القصة الخيالية في فرنسا تختلف صورها اختلافا عميقا عما يوجد في سائر آداب الخيال من ألمانية أو صقلية أو شرقية . ذلك أن القاص الفرنسى على العموم أكثر تملقا بعلم النفس وأقوى تمسكا بشخصيته . وهو ، زيادة على أنه لا يندفع بتصديق ما يخترع من مبالغات الخيال ، يجتهد في إظهار حياجه إما في صراحة وإما على نحو مستر لكي يصير قارئه ويغمره من التصديق ، على خلاف القاعدة التى تقضى باستبقاء شيء من الوهم والتخيل في هذا النوع من التأليف . والواقع أن مثل هذه الدراسة الوافية من حيث الغرض والمنهج تنتهى إلى الكشف عما يختص بالخيالة من علم وظائف الأعضاء بينما تجرى في تفكيرنا جريان الدم في عروقنا منبعثة من منبع مركزي تبدأ سيرها مملوءة بهرج الخيال وتعود بعد اللطاف في وقار وريانة ؛ وتكون في أثناء جولاتها ضاربة على غير هدى في بعض الأحيان وساعية إلى تحصيل القوة في أحيان أخرى وتكون أحيانا مغلوقة على أمرها . وكلما تظهر خالصة في حالة قوتها الحية القادرة حقا على الإبداع ، بل يكون أكثر ظهورها وهي تعمل في الذاكرة تصل بين الصور الخيالية ثم تفصل بعضها عن بعض وترتبها ترتيبا آخر متتعة في أثناء هذا العمل بما ينتج عن جميع ذلك من خلل واضطراب . ويبين إيمان النظر في هذه الكتب التي تشحن الخيال كيف يقضى بنا استخدام هذه للملكة لا إلى مزايا ما لدينا من حكمة غصب بل يقضى بنا أيضا إلى ما في سعادتنا ونواحي استطاعتنا وحسن نيتنا من فوائد .

وبالرغم من غزارة ما يعرضه الأستاذ كستكس من أفكار طريفة يركبها التقيب الواسع الحدود وبالرغم من عنايته باستخدام ما تجمع لدى الباحثين من النقاغة المعاصرين من معلومات وافرة فإن كتابه مع ذلك جيد الترتيب وواضح . ويطلب المؤلف في الاستشهاد بالتاريخ ويتوخى في الوقت نفسه منهجي اللوازنة والتحليل ؛ وهو مع ذلك يؤلف

بين اعتبار علم الجلال واعتبار علم النفس تأليفاً يجمع بين هذا النوع من الأدب وبين ما يتناوله من آثار كل كاتب يخصه بالدرس للفصل .

وفوق ذلك فإن مما يسر قراءة الكتاب والانتفاع به ما زوده به المؤلف من فهرس كشف لاغى عنه وثبت للراجع عن اختيارها وتقدها ثم ما أضافه أيضاً من بيان تحليلي أشبه بالبرنامج للرتب يمكن قارئ هذا الكتاب الذى يقع فى ٤٦٦ صفحة زخرة بالفوائد من أن يجد سرهما ما يريد مراجعته من فقرات أو يريد تناوله بالنقد والتحجيس . وينبى غض النظر عن بعض التفاصيل الجزئية بإزاء ما يتضمنه هذا الكتاب من مجموعة هائلة من القضايا وما نحصله من متعة من قراءته مما يجعل الكتاب أداة عون للدراسة فى الوقت الحاضر تكاد تكون كاملة .

وقد كان هم الأستاذ كستكس فى المحل الأول هو الناية بتعريف حدود القصة الخيالية واستكشاف ما سبق من مصادر وأصولها وذلك قبل الشروع فى وصف تطوراتها الحديثة . وهو يعنى أيضاً فى بداية كتابه بالتمييز بين قصة الخيال وقصة العجائب المتواترة وذلك بتأكيده أن قصة الخيال تختلف عن الخرافات والأساطير والأسرار الدينية التى تتجاوز حدود الإنسان وذلك من حيث أن قصة الخيال تتصل بنفسية الإنسان وتتميز بإحكامها الأسرار بقتة فى نطاق الحياة الواقعية مع ما يفرق بها من آفات الشعور الذى يستعرض ما يتنابه من خوف ورفزع فى صور يستمدتها من حالات الكابوس والهلذيان (ص ٨) . ونحن نرى ما فى مثل هذا التعريف من فائدة وخطر . وقد اضطر المؤلف إلى أن يغير فيه وأن يوسع مفهومه وأن يوضحه .وزيادة على ما يسمح به هذا التعريف من تقدير المؤلفات التى تقع فى نطاقه ومن استبداد ما لا ينتمى منها إليه فإنه ربما كان ذا فائدة فى تحليل الحكمة فى نوع من اختيار المؤلف أو العلاقة بين المؤلف وما يؤثر تناوله بما يصح أن يسمى دفاعاً عن مذاهبه الخاصة . ولا لوم عليه فى ذلك ؛ فليس فيه ما يشبه الانتصار إلى مبدأ موضوعى عام لا تلبث الاختيارات القوية أن تغلب عليه . بل إن ذلك بذرة لنقد فى من الطراز الأول وهو أكثر الواقف تواضعاً بإزاء من يراد الكلام عنهم من الباقرة ؛ وهو على أية حال شرط للعمل الجدى .

ويخصص المؤلف قليلاً من الصفحات فى أول كتابه للكلام عن الأشخاص المسئولين عن إدخال المذهب اللاعقل فى فرنسا فى نهاية القرن الثامن عشر سواء كانوا مجذوبين أم أفاكين . مؤمنين أم أدياء أمثال أسويدنبورغ ومارتينس وسان مارتان ومسمر وكازانوفا وسان جرمان وكاجليوسترو ؛ وليس عجيباً أن يمتد نقودم إلى كل وسط ديفى أو أرسقراطى أو شعبي . ذلك لأن فى الاتصال بقوى فى عالم آخر سواء كانت معادية أو موالية واستخدام القوى الطبيعية للفهموة على غير وجهها الصحيح لإرضاء غريزة

السيادة مغريات يوقنا فيها ما لدينامن فضول أو سهولة التصديق . وأكثر من ذلك استدعاء للدهشة أن نرى رجلا من الكتاب تكفل طباعهم وأعمالهم لهم الاطمئنان يستسلمون غيثا فشيئا إلى شعوة كانوا يرتابون فيها من قبل ويلقون عليها أمانى كانوا من قبل يأبون أن تسوقهم إلى الضلال .

وهذا ما حدث لجاك كازوت Jacques Cazotte الرائد الفرنسى للقصة الخيالية . فهو لم يكن فيها كتبه من قصص قبل قصة « الشيطان العاشق » *Le Diable Amoureux* قد انضم إلى طائفة المجدوين *Illuminati* وكان ينفر مما يذيعه الفلاسفة من مذهب العقل فيكف على تخيل مغامرات غير معقولة ويتندر في شيء من السخرية نفسه باعتباره مؤلفا وبأولئك الذين يتقادون لتأثيره . فهو إذ يقف « في منتصف الطريق بين قصص الجن التي تتحدى كل ما يحتمل العقل وقوعه وبين القصة الواقعية التي تستبعد ما يغني على العقل من أسرار » يسبح في التوفيق بين « نوعين متعارضين من الاختراع موجدا على هذا النحو نوعا مزيجيا في الأدب عرف فيما بعد باسم القصة الخيالية » .

وعندما ألف كازوت قصته « الشيطان العاشق » سنة ١٧٧٢ كان يعرف من نظريات المعارف الخفية ما يكفي لتقديم حوادث قصته باعتبارها نتيجة لنوع من المراهبة بالأسرار . ولكن كازوت عندما يعلم فوق مستوى السحر أو يهبط دونه لا يسمح لبطل قصته أن يتنقد الشعور الإنسانى الطبيعى بمقاومة الشهوة الجسدية . وهذه الواقعية النفسية التي يحتفظ بها القاص في جو تملؤه الملائكة أو الشياطين هي ماسيقى إحدى العلامات للميزة لقصة الخيال الفرنسية .

وبعد انتهاء كازوت من قصة « الشيطان العاشق » أخذ مذهبه في العلوم الخفية مأخذ الجدد وخصص للبحث في علوم الباطن السنين الأخيرة من حياته . ومع أنه لم ينصر فرقة من الفرق فإنه أطلق العنان لنظرياته الصوفية الشخصية لا لتسيطر على كتاباته فحسب بل لتسيطر أيضا على حياته كلها إذ كان يعتقد أنه من الصفوة المختارة . وقد أدت به هذه السيرة في أثناء الثورة الفرنسية إلى المقصلة حيث لقي حتفه . ومن هنا نشأت الأسطورة القائلة بأن هذه القصص التي وضعت في الأصل لمجرد السمر وللمتعة يبنى إعادة قراءتها الآن على أنها رموز وتنبؤات . وهذه الشخصية الجديدة لكازوت التي ربما كانت زائفة تذكر بما له من تأثير على شعراء أمثال جوتييه *Gautier* وبودلير بل على أبولنير بل بصفة خاصة على نوديه وزفال وطى م . ج . لويس في إنجلترا وطى شار وهفمان نفسه في ألمانيا .

ويبدو هذا الفصل الأول للممتاز الذى يبدأ به كتاب الأستاذ كستكس بمثابة رد اعتبار لكازوت وهو اعتبار يستحقه لكونه أول للتقدمين في هذا الضمار ومن أجل ما له من تأثير.

على أن السيد كستكس يعرف خير معرفة أن النشئ الحقيقي لهذا النوع من الكتابة وأستاذه ورئيسه هو هفمان *Hoffmann* . ولذلك يبين الفصل الثاني من الكتاب ما أصابه هفمان في فرنسا من شهرة منذ أن ترجم مؤلفاته إلى الفرنسية لأول مرة لوف فيمار *Loëve - Veimars* في سنة ١٨٢٨ . وما أثارته من مناظرات وجدل على صفحات المجلات الباريسية حتى تم النصر لهفمان على السير والتراسكوت وأصبح نقوذ هفمان عاما لا نزاع فيه وكثير القدين يحاكونه والقدين يعارضونه والذين يعتمدون الابتعاد عن طريقته ولكنهم ظل على أى حال عماد كل نوع من الأدب يستمد مادة موضوعه من عالم الخفايا أو يدور حوله .

ويحصى الأستاذ كستكس ما ظهر من قصص خيالية فيما بين سنة ١٨٣٠ وموباسان قبل أن تبلغ كتابتها في الكثرة مبلغ الأعداد الكبيرة ويرتب هذه القصص على أصناف . وهناك استطاع أن يبين مسابقة التغير في الذوق لما حدث من تطور أثر فيه ألن كارديك *Kardec* وإلفاس لينى وإدجار پو *Poe* . وبالرغم من أن الأستاذ كستكس يبين أن نقوذ هفمان قد أخذ في الضعف بمقدار ما ناله نقوذ إدجار پو من زيادة فإنه من الواجب أن يسأل عما إذا كان المؤلف وفي بوحه وأظهر ماله من أهمية منذ أن جله بودلير مشهورا عند الجمهور الفرنسى .

ودعا بالغ السيد كستكس في اعتياده على مؤلفات ليون ليمونييه *Lemonnier* وهى مؤلفات وافية جدا بلاشك . أو لعل ميله إلى التعبير عما يسميه « خيال الوجدان » أقل من ميله إلى ما هو أكثر فتنة من التخيلات ؛ أو لعله يرى ما فى أسلوب پو من سلامة شيئا يبلغ حدود الإفراط .

هنا أيضا تعرض للأستاذ كستكس فرصة لكي يدقق النظر فى صناعة فنية يلزمها أن تدع قراءها كأنهم مسحورون خشية أن تفضح نفسها وتقضى على وجودها ؛ وهذا ماتضاعف الصعوبة فى أدائه كلما صار خيرا ما تعطيه من آثار إلى الخمول .
ويدرس الكتاب موضوعات التصنيف والنحو والصناعة فى فصول موسوعية عناوينها :
العصر الذهبى ، والتوازن والتجديد ، وعودة القوة .

ويعدنا الإجمال العام للموضوعات للقسم الثانى من الكتاب وعنوانه « أساتذة هذا النوع من الأدب » وهو كلام تمتع للغاية وعميق فى الوقت نفسه ؛ والقارئ أن يختار بين إطراء هذا الكلام أو ذمه تبعا لميوله الشخصية . ذلك أنه يحق الرغبة فى الاطلاع اهتمام قوى يتمكن فى نفس القارئ فيجعله إما أن يرفض رأى أو يوافق عليه . وإنه لمن المستحيل على الإنسان أن يبقى على الحياد إزاء تلك الفصول الواردة تحت العناوين التالية :

نوديه وأحلامه ، بئزك وإلهاماته ، جوتييه وفزعه ، مريميه وفنه ، نرفال ودرامه ،
لوتريامون وخياله ، فلييه ده ليل أدام وقسوته ، موباسان ودأؤه .

وكان الصفحات المخصصة لنوديه قد نالها قبس من سحره ورقته . فالتحليل فيها مفصل
ويكشف عن تردد نوديه إزاء نظريات المجنوبين ؛ وبقدر ما يشتد قلقه الخلقى بقدر
ما وجد من عزاء فى تخيلاته التى لقيت مكانا رحبا فى مؤلفاته . ويستحق السيد كستكس
فى نظر غير التخصص ، إذا كان قاسى القلب ، شيئا من اللوم لموقف التسامح الذى يقفه
مثلا تجاه قصة نوديه « الجنية ذات الفئات » *La Fée aux Miettes* . وإن ما فى يان
كستكس من حذق عندما يتكلم عن رغبة نوديه فى « إخماد للتشديد فى بعض النظريات
العلمية وإشادته بالمكس بحكمة القلاء من المجانين » لا يغير شيئا من الواقع الذى يشهد
بأن ما فى القصة من سذاجة يكاد يجعلها اليوم غير قابلة للقراءة . ولكنه من جهة أخرى
ينظر لحسن الحظ نظرة أشد لقصة *Ines de las Sierras* التى يدل فشلها على ما يتصف به
نوديه من طرافة حقيقية . ذلك لأن نوديه أراد أن يقهر ما فى طباعه من نزوات وخفة
وأن يروض نفسه كما فعل مريميه على صناعة أكثر التزاما للقواعد ؛ ومن أجل ذلك عدل
نوديه عن عالمه اللامع فتنه ولطفها إلى عالم آخر مضطرب متصنع .

وعندما نصل إلى حيث يدافع المؤلف عن بئزك دفاعا مطنبا فصحا تذكر فى الحال
مزاح مكس جاكوب (وهل كان ذلك مزاحا ؟) إذ يقول : « إن بئزك أفسد أجيالا
من الناس بأكملها وأفسدها بلوحته الكبيرة « للمهزلة الإنسانية » *La Comédie Humaine*
حيث يوصف كل شيء فيها وصف البسائط الأولية . . . »

من الصعب للحق ؟ حقا إن روايات وقصصا خيالية مثل لوى لمير *Louis Lambert*
أو سيرافيتا *Séraphita* لا تدخل فى سلسلة « للمهزلة الإنسانية » وأن هذين النوعين
من المؤلفات ترضى مختلف الجوانب فى طبع مركب تجتمع فيه صفة الخفاء وصفة اللادية .
هل يصح هذا الرأى دون غيره من الآراء ؟ وأن يكون بئزك العظيم على هذا النحو
من الوضوح والشفوف ؟ ذلك لأن موضوع جنبا للاستطلاع يوافق نوع أشخاصنا ؛
ونحن إذ نحاول فى ذلك أن نجد أنفسنا وعندما نرى صورة أنفسنا متمثلة فى فعل من
الأنمال أو فى كتاب من الكتب فإنما نستكشف هويتنا . وإذا كان الحب لا يعلم بغير
الحب والبخل لا يعلم بغير المال والصوفى لا يعلم بغير ملكوت السماء ، فإن بئزك
لا يعلم بفضل ما أوتيته من متخيلة شديدة بغير خالص القوة العقلية للبدعة . وعلى هذا
النحو يتبين تفوق الشاب لوى لمير فى الطموح على اللسيو تست *M. Teste* إذ يقول :
« نحن نحاول أن نجد فى أنفسنا ما لا يمكن وصفه من الظواهر للتصلة بشكون الفكر

وهي التي كان لمير يأمل الكشف عنها وهي في أدوار تكونها الأولى وذلك للتمكن في يوم من الأيام من وصف المجهول من جهاز الفكر . « وأما في خرافة « سرافيتا » فإن بلاك يظل على العكس متبعا لتعليم اسويدنبورغ ويجتهد أن يتم فتحا آخر ينتقل الفكر بطريقة إلى عالم فوق الطبيعة . وهذا التردد بين الاندفاع في التناؤل والرجوع إلى الظروف الإنسانية هو ما يميز قصص بلاك الخيالية جميعا وهو بمثابة القاسم المشترك بينها . وبذلك لم تعد اختراعات الخيال فيها مما ليس له أصل في الحقيقة شيئا جزافا ، بل المهم هو الطرافة والجسارة وجواز ما ترمز إليه من اللعاني أو إمكان وقوعها . ومن هذا يجوز أن تبين أن قصص بلاك الخيالية ليست منفصلة جدا عن رواياته الواقعية وأن تيارا واحدا للعاني والأفكار يجري في كل منهما ، ولو أنه يبدو في إحداها غير ما يبدو في الأخرى . وهذه الوحدة في الأساس هي التي حاول الأستاذ كستكس بعد محاولة الكثيرين غيره أن يعرفها وهو ينتهي إلى التعبير عنها بما تقتبسه من كلامه إذ يقول عن بلاك : « إنه يعرف بنفس المهارة والحنق كيف يجعلنا نشعر بالناظر للتخيلة وكيف يحول ما يقع للملاحظة من مشاهد حقيقة إلى مناظر موهومة . وكما يجعلنا نعتقد بحقيقة خيالاته فإنه يكشف لنا عما في الحقيقة من خيال » (ص ٢١٢) .

ويميل الأستاذ كستكس في تحليله لقصص تيوفيل جوتييه إلى تفسيرها في مجملتها نفسيا حديثا . وحيث رأينا الخيال يصيب إحدى الفرس ويوفق كما هو الحال في قصة « الروحاني » Spirite حيث يصف عالما مشرقا مشفيا يرى كستكس في ذلك مجالا أرحب وكشفا لسر الحياة الوجدانية ربما يحيط من شأن الفنان بمقدار ما يرفع من خلق الإنسان . وبعد أن يبين الأستاذ كستكس أن جوتييه يمزج في قصته التي عنوانها « غليون الأفيون » *La pipe d'opium* التجربة الحقيقية بالناظر للتخيلة المرسومة لإحداث تأثير في أحسن يخلص إلى القول : « تظهر في قصة « نادي الحشاشين » *Le Club des Hachichins* صفة الغامرة بصفة أوضح » . ونحن نرى بالعكس أن هذا خير مقياس لما يستطيع أن يؤلفه الخيال . وأخيرا فإن جوتييه قدم أول وصف لزيارته لدار يمودان *Pimodan* في ملحق الأب من صحيفة *La Presse* في ١٠ من يولييه سنة ١٨٤٣ وهو في ذلك يبين ما يسببه الأفيون من اضطرابات يانا راعى فيه القصد مما يقنع الإنسان بأنه يقول الحق . وأما في قصته « نادي الحشاشين » فإنه كان قد وعى مما شهد بعد ذلك في مجالس أخرى ما يمكنه من إشباع الوصف ذاهبا إلى أن اضطراب الحواس (بفعل الأفيون) لا يزال يشتد ويفرط في الاشتداد إلى أن يصير الإفراط غير معقول ، وهو يصور جميع ذلك

في صورة قصيدة مستوفية رسوم التأليف الأدبي وشروطه . وبالرغم من أن القصة أطول والفن فيها أكثر وفيها مزيد من العناية بتدبير آثاريها في نقوس القراء ، فإن ما فيها من خيال (من أجل الخيال) قد أفسد حيويتها وقوتها .

وما القول إذن في هذا المقام في مريميه *Mérimée* ؟ إن السيد كستكس لا يستطيع أن ينكر عدم البلاء التي يديها هذا المؤلف ، الذي هو أكثر المؤلفين حذرا وحياء ، نحو ما ألقه من قصص ؛ ولكنه يذهب إلى أن مريميه يجاهد « بقوة فنه لكي يجعلها مثيرة للفزع » . وهو لأجل ذلك يحاول أن يظهر أن هذه اللوحة الأدبية هي أشد تأثيرا من توخي الصدق والصراحة وأنها توفق بواسطة ما تقن رسمه من نهاية في إحداث الوهم والحوف . وعندما ندقق في فحص دليله على ذلك بأن نلاحظ على سبيل المثال كيف صنع مريميه في روايته « رؤيا شارل الحادي عشر » *La Vision de Charles XI* إذ غير وثيقه قصيرة ولكنها صحيحة ، فإننا نقبل أن الطريقة التي فضلها على غيرها من أجل إحداث أثر أوقع هي في الحقيقة طريقة البسط والتوسع . فهل هذا كفيلا بتحقيق النتيجة المنشودة ؟ لا ! إن هذه الطريقة لا تحقق شيئا من ذلك . ثم إن الفن يبالغ ؛ ففي رواية « زهرة نهر إل » *La Vénus d'ille*⁽¹⁾ لا يتيسر لقن مريميه بأجمعه أن يوفق بين مالمديه من كفيات الخيال وبين الحياة . والقول هنا بأن الخيال عديم الأثر هو دون ما يكفي من الوصف ؛ إذ أن الخيال في هذه الرواية لا شيء على الإطلاق وهو أهل للسخرية والضحك . ولم يستطيع مريميه بسبب افتقاره إلى الإيمان أن يخلق على أى وجه من الوجوه الجو الخلاب الذي يلتقي فيه ما يقبل التفسير من الأمور بما لا يمكن تفسيره . فهو يخفي عن الأنظار عالم الطبيعة ثم لا نجد بعد ذلك شيئا من السحر أو الفتنة يجلبنا نقبل المجزات بالتصديق والتسليم . والواقع إنه لم يبق اليوم في « زهرة إل » شيء يستحق الاهتمام غير ما فهمان إبداع في الوصف وتصوير العادات والأزياء المحلية .

أما فيما يختص بروايتي لوكيس *Lokis* وجمانه *Djoumane* فإن ما فهمان من تفسير مبنى على التحليل النفسي يرمى إلى توضيح ما تشتملان عليه مما يخالف العقول مع ما يتجلى فيهما من حذق للمؤلف لا يكتفي في شيء للقول بأن فيهما قوة مثيرة للشعور أو قوة شعرية . ولكن الحالة تختلف فيما يختص بشأن الوجدان عند نرفال *Nerval* وذلك كما يقول الأستاذ كستكس ، لأن دراما وجوده ظاهرة في الانتقال في أخريات حياته من « الاسترسال في الأحلام إلى الاستبلام الحقيقي لاستبداد الوهم به » .

(١) الزهرة بضم الزاى اسم الكوكب السيار المعروف ويطلق على المرأة الثمينة الجمال .
وإل بكسر الهمزة وتسكين اللام نهر صغير في الشمال الغربي من فرنسا وعليه تقع مدينة رن *Rennes* .

وكذلك تختلف النغات الناشزة في كتابه « أورليا » *Aurélia* وهو ثمرة لما بقى من ذكريات الحب وما خلفته من لواجج الوجدان الصوفى ، ويعبر هذا الكتاب أيضا عن هبوط الشعور على نحو بطى نحو النهاية للظلمة .

ومع ذلك فإن رواية أورليا نفسها هى اليوم أقل خفاء مما كانت عليه عندما نشرت في صورة تعبير صادق عن الكفاح للملوء بالبطولة بين الوضع وطنيان الجنون . وكانت هذه الرواية ترك إذذاك في نفوس قرائها شعورا مضطربا ، إما لما يرى فيها من وصف للأحوال النفسية يستمد لأول مرة من واقع الحياة الجارية ، وإما لأن القارىء كان يجب لقوة أسلوبها وحسن ألفاظها . وكان أثر العلوم الخفية فيها واضحا ، فشبه البعض « أورليا » بقصة « الشيطان العاشق » من تأليف كازوت . وجدير بالذكر أن الجزء الثانى من هذه الرواية هو تحليل نفسانى لسيرة المؤلف نفسه وعنوانه « ذكريات *Mémorables* » وهو نفس العنوان الذى رسم به اسويد نبورغ ذكرياته *Memorabilia* ثم آتى يوم نظر فيه النقد القنى فى « أورليا » نظرة خلت من الهوى فشرع فى هدم الأسطورة التى نسجت حولها . وكان نير أوديا *Pierre Audiat* أول من بين أن فكرة الرواية بل جزء من تأليفها أيضا يرجع العهد بهما إلى زمن أسبق مما يظن وأن بعض أجزاء الكتاب كانت مؤلفة بالفعل قبل دخول المؤلف فى مستشفى بكيوس *Picpus* فى مارس سنة ١٨٤١ . ويكفى هذا الترتيب الزمنى وحده فى أن يرفع عن « أورليا » اعتبارها شهادة صادقة بمعنى الوصف للطابق للحقيقة . ومضى النقد القنى ثبت أيضا أن المؤلف لم يقصد غير الكتابة الفنية وبذلك لم تعد رواية أورليا فى نظر العارفين مجرد وصف للواقع وإنما أصبحت تعتبر من مخترعات الأحلام أوحى بها خرافات خفية للعانى . وبين اختراع الوقائع ووصف الوقائع فرق خطير . وعلى هذا فبدلا من اعتبار « أورليا » ناعمة عن حالة أشبه بالهنيان كان من الواجب اعتبارها ثمرة لما تصدر عنه جميع المؤلفات من مركب مجهول يتألف من التفكير والقدرة والحنق والبقرية . وإذن فإن ما يتضح من تفوق كتاب أورليا إنما ينبغى إسناده إلى ما يمتاز به النص من دقة الصناعة والتصير بالرموز الخاصة . ويرجع الشعور بما فى هذا الأثر من قلق شعرى ، بالرغم من وضوح أسلوبه ، إلى تفكك الحوادث وعدم الفصل بين عالم الواقع وعالم الروح والرمزية التى تتجاوز حدود الحوادث . وتجتمع هذه الطرق لتضم القصة بما يمددها بمدا طبيعيا عن صفة الاحتمال ، وهذا شرط القصة الخيالية المقبولة .

وإذا انتقلنا من النظر فى هذا التأليف الرئيسى إلى النظر فى « يد المجد » *La Main de Gloire* : « وأسمية من أمسيات الحريف » *Sotrie d'Automne* و « جكاة

الخليفة الحاكم « *Histoire du Calif Haken* » و « حكاية ملكة الصباح »
L'Histoire de la Reine du Matin وهي التي يذكر الأستاذ كستكس مصادرها
 جميعا من كتب الأدب ، وصلنا إلى نتيجة نقرر أنه بقدر مضيئ في البحث بقدر ما يتضح
 لنا مقدار ما استماره هؤلاء الذين يسمون كتاب القصص الخيالية من غيرهم ؛ وأن
 خيالهم يقتبس أكثر مما يخترع ويجرى على القصد والحساب أكثر مما يخلق في السماء
 ويضبط الأمور ويكسج الجماع أكثر مما يحمل نفسه على الأخطار . إنهم دفقوا في جفص
 ما اعتمدوا عليه من الآثار والأسانيد وجمعوا الذكريات ورجعوا إلى كتب السالفين ؛
 وهذا كله اجتهد واحتياط يستحقان التقدير . وظاهر أنه كلما زاد نصيب الدراسة
 والتحصيل في مثل هذا التأليف ضعف نصيب الاعتراف من عفوا الحاطر . ومع ذلك فإن
 ما يبقى منه يكفي دائما للإيضاح عن شيء صادق له شأن جوهري ، حتى لو كان ذلك قاصرا
 على اختيار للوضوح وخرافة البطل وتصور الظروف التي تجري فيها الحوادث . والعمل
 الذي قام به السيد كستكس على أحسن وجه يستحق الإعجاب هو تحليل الكتاب والتجزئ
 بين ما يستمد فيه على ما وعته الذاكرة من كتب الآخرين والتصرف عن قصد أو عن
 سهو وإهمال وللقاصد الخبيثة أو البريئة وأخيراً الكشف عن لب الكتاب وروحه وعمما
 بعينه من قوة النور والإشعاع .

وهل الكتاب « أناشيد ملدور » *Les Chants de Maldoror* مكان بين
 هذه الحكايات التي تنتمي بحكم موضوعها وأسلوبها إلى النوع الروائي ؟ إنه على الرغم
 من كون هذا الكتاب نثرا إلا أن التصوير يبلغ فيه غاية من القوة وما يوحى به من
 اللغوي يبلغ مبلغا من الشدة ويبلغ أسلوبه درجة في التنفي حتى ليكون من الأيسر اعتباره
 شعرا . أليس المؤلف لوترامون *Lantréamont* نفسه أهلا لأن يقارن ببيرون *Byron*
 ومكيفتش *Mickiewicz* ؟ على أننا نفهم ما حمل كستكس على وضعه بالرغم من ذلك بين
 مرمية وموباسان ، وليس السبب في ذلك هو انتظام عدة أجزاء « في أناشيد ملدور »
 على نحو يحمل منها وحدة قصصية خصب ، بل السبب هو ما يشع فيها من خيال ممتاز
 عجيب . ولا يكفي القول بأن ما في هذه القصص من خيال خير أوضاع الواقع الحقيقي
 أو يحلل عناصره أو يؤلفها من جديد ، أو بأنه يدخل في بعض اللواضع على نحو وسيلة
 للتعبير عن الدسيسة أو الرعب أو الاعتراف . إن الركن الخيالي في « أناشيد ملدور »
 هو الغاية وهو اللب الحقيقي وهو الشرط الأول والدعامة الأساسية ومفخرة الكتاب
 بأجمعه . وما الواقعية التي تمجدها في بعض مواضع الوصف إلا خدعة تؤخذ بها على غرة ؛
 ويمكننا أن تبين أنها حيلة ماكرة لإيقاعنا في الحيرة ، وفي ذلك شيء من النفاق وما يدعو
 إلى النفور في بعض الأحيان . ويوجد ركن الخيال في كل لفظ وفي كل سطر بل في

الكتاب بأجمه ، وينبغي في هذه الحال أن تطلب تعريف كستكس : ذلك لأن الحقيقة الواقعة في ملدرور ليست أكثر من إخلال مؤقت ومشكوك فيه بطراز من الحياة وذلك بتحليل طبع من الطابع يغلب عليه الشطط ومخالطه شيء من الجنون .

وفي سائر الحالات تمانى أشخاص الروايات ما يجيء به حظها العاثر من أحداث وتشهد في ذهول مقلق تقلبات يحدثها فاعل لا تدركه ولا يدركه المؤلف نفسه كأنه شخص من أشخاص الرواية غير منظور . أما في « أناشيد ملدرور » فإن المؤلف والحصم في الرواية والساحر صاحب الحيلة يجتمع في شخص واحد يؤدي أمامنا عمله ويحدث على مشهد منا أبشع الاستحالات . لقد أدمج لوترامون شخصيات الشرطي والضحية والجلاد في شخصية واحدة لأنه كان هو الساحر الذي ينفذ إرادته . أما عن القوة الإقناعية في هذه « الأنواع المقولة من الرعب » كما يسميها المؤلف نفسه ، فإنه من المسير جدا ألا نشارك الأستاذ روجيه كيوا *Roger Caillois* رأيه إذ يقول بعد أن استقصى ما في شق المؤلفات من تنبيهات للقارئ : « إن ما يرسمه من صور جنائزية كشيية لافن فيها تبرر بما فيها من أعراض مشخصة كثيرة وصفه بالجنون لم يكن لها من التأثير عليه ما يكفي ليفقده السيطرة على حيرته وأوهامه . إنه لم يكف عن الانقسام بمرارة من هذا الجنون الذي تكلف تدوين زواته المفزعة ثم موهها بعد ذلك بما شاء من بشاعة تفيض بالرعب . إنه قدم للملهاة للفرجة ثم أخذ يسخر من المفرج وهو يعلم تمام العلم بأمر الرجل المسكين الذي يحرك الدمى الششاء في هذه اللعبة التافهة من ألعاب القراجوز » . (راجع مقدمته لجميع مؤلفات لوترامون) ، ويبدو أن السيد كستكس يرى هذا الرأي إذ يقول بمناسبة النشيد الأخير : « إنها صفحات غريبة تأتي بصورة كاملة بعد عدة محاولات لم تنته إلى شيء ثم سرعان ما توقع الشك دفعة واحدة في جميع هذا الفن من الأدب بما تفضحه من حيل المؤلف . (ص ٣٤٣) » وبهذا الاعتبار يصح أن توضع « أناشيد ملدرور » في القعة بين الآثار الأدنية التي تنزع نحو المذهب العقلي بالرغم من أنها رومسية الطابع . ذلك أن الثورة والعنف ودوافع ما فيها من شهوات فائنة كل ذلك يظهر على نحو الأثر الذي ينتج عن التفكير وحده وليس بما يقع بحال من الأحوال في مجال التجربة والحياة . وما أبعد الفرق بين ذلك وبين ما نجلده لدى ريمبو *Rimbaud* حيث تأتي الثورة عنده في البداية ثم تقبها الكتابة ، وحيث الشعر قبل أن يكون فنا ؟ وبعد ذلك صمت !

ونحن لا يسعنا إلا أن نقدر مع الإعجاب ما فعله السيد كستكس إذ عقد صلة منطقية بين الأنشيد السب وبين مختلف الأجزاء في كل واحد منها . غير أنه لا بد من وضع

هذا السؤال : ألم يكن النظر في أسلوب هذه الأناشيد وبيان امتيازها أولى من إثبات ما بينها من اتصال منطقي ليس بعد كل شيء ذا أهمية كبيرة ؟ إن هذا النوع من الأدب الذى يقوم على التزيد والإفراط لا يكون صدقا ولا يكون فنا ؛ بل إنه أشبه شيء فى التصنع والخلو من اللحن بتكلف العواطف للمزوجة بذهب الأمانى فى مسرحيات الدراما الغنائية . وما أعجب ما يدور فى « أناشيد ملودور » من عبارات طويلة سلسة ! وما أعجب ما فى ألفاظها من فتنة وسحر بالرغم من دقة معانيها ! وهذا التفان فى التصريف والترديد الصامت واتصال الإيقاع بالرغم من تنوع النظم ! هذا هو الأسلوب وهو الذى صنع الكتاب . وهذا هو ما يعطى الكتاب مغزاه الدراما طبقى والشعرى القوى ؛ وبفضل ما له من قوة دراما طيحية وما يتميز به قبل كل شيء من قوة الشعر ظل حافظا لتأثيره وتقوذه . وليس من خطر على « أناشيد ملودور » أن يصيبها ما يصيب الكثير من قصص الخيال من المجر والترك لانصراف أهل العصر الحاضر عن سائر أمور القلب والأسرار الخفية . ذلك لأنه بالرغم مما فيها من مركب القوة ومن روح الثورة الصيانية المخالفة للتعاليم المقدسة وبالرغم مما فيها من مجون مثير لا معنى له ، فإن هذه « الأغاني » غير البريئة هى من تفحات روح الشعر الخالص .

ونعود مع فلييه Villiers ، وهو الأسمى الترفع ، إلى النظر فيما هو أدخل فى هذا النوع من الأدب أى القصص التى تتخصص باسم القصص الخيالية وهى التى جعلت هدفها الأول « تشديد المهجوم على ما يصر عليه جمهور الناس إصرارا أحمق » (ص ٣٥٤) وذلك لكى يظهر فضل العالم المثالى ويزداد نوره ضياء وإشراقا .

ثم نجيء مع موباسان *Maupassant* إلى التصوير الأدبى لسير الأشخاص وتراجيم حياتهم وكذلك إلى طريقة التلميح والكناية فى التمييز مع توخى الصدق والتدرج فى الصراحة عن حالات المرض والأوهام للتسوية على النفوس . وهذا الفن فى التعبير يلازمه منذ بداية عهده بالتأليف وذلك فى تحليله لحالة الخوف فى قصته للعروفة بعنوان « فى الزورق » *En Canot* حتى القصة التى وضعها بعنوان « من يدرى » *Qui sait* وهى قصة رجل يتهى به الأمر أن يطلب بنفسه البقاء فى الحبس .

وعندما نبلغ النهاية من هذا الكتاب للهملهم الذى ألقاه الأستاذ كستكس لايسنا إلا نسأل هذا السؤال : هل يصح أن يكون الخيال *Fantaste* أساسا لفن من الفنون ، أم أنه لا يمدو أن يكون صفة لازمة تدل على الانحلال فى الأدب ؟ هل الخيال مقوم ذاتى أم هو للزينة والتحلية ؟ إن أدب الخيال يقضى إلى حد ما على ما يخصص به من رمزية ، وذلك من حيث أنه بدعى عندما تصير الرموز نفسها سطحية فارغة أنه يصف مباشرة ما كان

من وظيفة الرموز أن تعبر عنه . ومن ناحية أخرى فإن أدب الخيال يقع في تناقض لا مفارقة منه : ذلك أن أثره في النفس من الشفقة أو من الرعب يتوقف على حالة من الشفقة أو من النعمة يشعر بها المؤلف ، ولكنه لا يلبث أن يفقدها من نفسه عندما يحاول أن يختار بينهما . وإذا عولج الخيال بأنانة ورزانة بغية إنتاج آثار معينة في النفس صار مدعاة للسخرية وانقضح أمره وضاع دفعة واحدة ما يرتجى منه من نتائج . والحق إنه لا يستقيم من الخيال إلا ما يوجد في الأدب الشعبي والخرافات الشعبية حيث ينبع أصله وصورة التعبير عنه كما هو الأمر عند الأطفال من نفس البواعث . وفيما خلا ذلك وفي سائر الأحوال فإن أدب الخيال هو النتيجة للشكوك فيها بل هو الخطأ الذي يصير إليه نوع من الأدب عندما يسجز الأدب أن يأتي بمجديد .

شفاء الأمراض بالسحر والجذب

بقلم : إفلين فالك

تدل عناوين هذين الكتابين (*) على ما اختص بالناية به كل من المؤلفين ، فاهتمت السيدة مرسيل بوتيه مؤلفة الكتاب الأول بدراسة قدرة الكاهن الساحر « الشامان » Chaman على شفاء الأمراض كما عنى السيد مرسيا بإياديه مؤلف الكتاب الثانى بدراسة قدرته على إحداث حالات الجذب Extase وجعلت للؤلؤة الأولى بداية دراستها فى أمريكا الشمالية أما المؤلف الثانى فقد جعل من آسيا الوسطى الشمالية ميدانا لابتداء دراسته . ويستند كتاب مرسيل بوتيه إلى مراجع مستوفية دراسة للوضوع وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : يحتوى القسم الأول على وصف واضح دقيق للشامانية فى أمريكا الشمالية من حيث النظر فى المركز الاجتماعى للكاهن الساحر « الشامان » واكتسابه للقوة وممارسته إيها . ويبحث القسم الثانى ، وهو دراسة مقارنة ، فى الطب السحري فى المجتمعات غير الأوربية . ونجد فى القسم الثالث تحقيقا أجريته للؤلؤة بنفسها فى فرنسا عن طائفة من المعالجين يعرفون باسم « معالجى السر » Panseurs de secret .

والرأى الذى يدافع عنه الكتاب هو أنه ليس هناك فارق جوهري بين الشامان الهندى « ومعالج السر » الفرنسى (وهذا ينطبق على ما يشبههما مثل « رجال العلب » فى آسيا وإستراليا وإفريقيا) . فكلاهما تلقى بالوراثة « هبة » وهو يؤمن بقدرته إعانا راسخا ، وتعترف طائفته بأنه شخص تميز باتصالاته بالمفوق الطبيعة ، والفارق بينهما هو أن « المعالج » يستلهم قديسا بينما « الشامان » يعتمد على روح عجميه . ويشترك الاثنان فى بعض التفاصيل التى تدل على صفتهما الفائقة للطبيعة كعدم التأثر بالنار ، ثم السر والرهبة اللذين يحيطان بالمعالج ، واستخدام الصبغ الخاصة أو العبارات السرية .

(*) Eveline Falk :

Marcelle Bouteiller : Chamanisme et Guérison magique, Paris, Presses Universitaires, 1950,

Mircea Eliade : Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l' Extase, Paris, Payot, 1951.

وعلى الرغم من الهارة التي بذلت في بيان الكثير من الشابهات فإنها لا تؤدي إلى دليل مقنع . ولعله من اليسر أن نثر في وسائل العلاج لدى المعالج الفرنسي على أصل سحرى قديم لا يفتن إلى مصدره للمعالج لأنه كاثوليكي متدين ، فمثلا ليس في استخدام الأعداد المقدسة (٣ تدل على الثلاث و ١٢ هو عدد الحواريين) إلا تقييدا جديدا أضافته للسيحية إلى رموز كانت موجودة قبلها بزمان طويل ، ومع هذا فلا يؤدي هذا بالضرورة إلى رابطة مباشرة تربط بين للمعالج والشامان . وإن الارتفاع عن المستوى البشرى العادي لا يقتصر على هؤلاء غصب . ونستطيع أن نعد أوجه الخلاف في قائمة لا تقل أهمية عن القائمة التي تبنت أوجه الشبه . ولتقف عند ناحية واحدة جوهرية في رأينا وهي أننا لا نجد عند للمعالج ظاهرة الجذب أو الرؤية المزدوجة ، وهي ظاهرة تميز بها الشامان ، حتى إن إيلاده يعتبرها مصدرا لجميع ما يدعيه الشامان من قدرة بما في ذلك قدرته على الشفاء ، ثم إن للمعالج تخصص بنوع واحد من المرض في حين أن الشامان ليس له حدود كما أن وظيفته تختص بأعمال أكثر .

وإنه يبدو من التصف أن نجد عنصرا واحدا من الشامانية وهي مركبة من عناصر كثيرة وأعني به قدرة الشامان على الشفاء . ومثل هذا تقرر التشابه بين الشامان وبين الفقير الهندي أو بينه وبين الوسيط الروحي .

لقد كان من الأفضل فيما نرى أن لاتخذ الكاتبة من الشامانية بداية لدراستها بل أن تدرس أنواعا من للمعالجين في مختلف البلاد بما فيهم الشامان وأن لا تتناول هؤلاء الآخرين إلا من هذه الناحية .

وأما وقت بوتيه في إيضاحه فهو النتائج الإيجابية التي تؤدي إليها وسائل العلاج غير العلمية ، فهي علاج نفساني يؤدي فيه الإيحاء دورا كبيرا . إن بوتيه تتجه بأبحاثها نحو الدراسة للمقارنة للأمراض النفسية ، وعلى أبحاث تؤذن بمستقبل باهر ، ولقد بدأها لك . ليفي ستروس C. Lévi - Strauss بداية عظيمة .

أما ميرسيا إيلاده فإنه يقول عن نفسه إنه ليس عالما بأجناس البشر ولا من علماء النفس أو الاجتماع وإنما هو مؤرخ ومشتغل بالمقارنة . وإن كتاب إيلاده ، لوقورن بكتابه بوتيه النظم ، يبدو مكسدا بعض الشيء ، ويعوز النظام أحيانا ، كما لو كان الكاتب لم يضع له قبل كتابته سيرا معلوما فهو يتكلم عن حصول الشامان على امتيازاته وعن الامتحان الذي يؤهله لمركزه وعن وظيفة الأرواح للمساعدة وعن التنصيب أو التأهيل وعن الرمزية في الثياب وفي أثناء كلامه في الوظائف والسلطات يسلك فجأة مسلك التقسيم الجغرافي . والفصل المخصص لوصف الكون يعقبه مباشرة فصل عن « الشامانية في أمريكا الشمالية والجنوبية » .

وأما كلامه عن « الرموز والحرفات والطقوس للتشابهة » فقد جمعه جماعاً غير طبعي في فصل أخير حيث يتناول في صفحات قليلة دراسة عناصر جوهرية كالحصان والحداد ، وقد كان يستطيع أن يثبت ذلك في لب الموضوع ويماجه بتوسع أو كان من الأفضل أن يكفى بالإشارة إليه إلى أن يعود إلى دراسته في كتاب آخر — ويمتاز بإياديه بأرائه الجديدة التي غالباً ما تكون عميقة ومع ذلك فهو يتجاوز الحدود المرسومة لكتابه .

وكل ما له علاقة في هذا الكتاب بظاهرة الجذب ذو أهمية أساسية . ومن المؤسف أن إياديه لم يقتصر على الدراسة المقارنة لهذه الظواهر ؛ وإن كان ما جمعه من المواد شيئاً كثيراً طيباً وكان من السعوط أن يستعمله ليصل إلى نتيجة أحسن . ثم إنه كان من الأفضل أن يقتصر المؤلف على تاريخ الشامانية وتطورها في آسيا الوسطى والجنوبية وهي منطقة واسعة ومعقدة بما فيه الكفاية ، وقد اختلفت عليها تأثيرات عدة . وإذا كانت البوذية قد أثرت في الشامانية التنغوسية ، فإننا نجد في دين الالاما آثاراً للشامانية . ويكشف إياديه في رمزية العدد وفي صور الجحيم وفي مستلزمات الطقوس عند شامان سيبيريا عن تأثير الجزيرة وفارس والمهند . وقد كان المؤلف يستطيع في هذا الوضع أيضاً أن يعض في تحليله إلى أبعد من ذلك .

وقد أغرت المؤلف سهولة المقارنة كما أن ينطلق باحثان الشامانية والعناصر الشامانية عبر الأسمكة والأزمنة . وبالرغم من أنه استثنى أفريقيا من رحلته هذه إلا أن المجال كان واسعاً جداً بدونها وجاءت الدراسة بالضرورة سطحية . ولقد سبق أن قلنا إن التعريب بين عناصر تفصل يتمسف عن محيطها الاجتماعي والديني لا يمكن أن يؤدي في عرض سريع كهذا ، إلى أي نتيجة سليمة . ثم إن المؤلف يطلق صفة « الشامانية » على عناصر مثل طقوس الصعود والرحلة في دار اللوتى (قصة أورفيوس) ورمزية المركز يتعرف هو نفسه بأنها آتية من مذاهب أوسع من الشامانية وأقدم . وإذن يكون من البالغة أن نستدل من وجود هذه العناصر على وجود شامانية سواء في الحاضر أو في الماضي . وكل ما يمكن قوله هو أن ثمة أفكاراً مشتركة موجودة أيضاً في الشامانية أو متشعبة فيها ولكنها منتشرة إنتشاراً أوسع من حدودها . فمثلاً لن نقول في السيطرة على النار ، وهي الظاهرة التي يصفها إياديه بأنها « تدل على حالة فوق الطبيعة الإنسانية » ، بأنها فكرة من أفكار الشامانية القديمة وإنما نقول عنها إنها فكرة قديمة صادفها أيضاً في الشامانية .

والشامان . كما يقرر إياديه لا بد أن يكون خيراً بإحداث حالة الجذب . وتسمح له خبرته بأن يتمكن من السيطرة الكاملة على الأشخاص وهم في حالة التيبوبة ، وهذا ما يمكنه من أداء ما يختص به من وظائف شفاء الرضى والرفافة والإرشاد الروحي

وغير ذلك . وليس الشامان هو ما كان يظن في المادة شخصا مختلا ولا هو مريض الأعصاب ولا مصاب بالهستيريا ولا بالصرع . وفي المناطق التي ينتشر فيها مختلف أنواع الجنون المعروف بجنون القطب الشمالى تقل نسبة المجننين المثوية بين طائفة الشامان عنها في سائر الطوائف . وقد أجاد الأستاذ إلياده في بيان هذه الحقيقة التي أشارت إليها أيضا السيدة بوتيه من قبل . ولا يقتصر عمل الشامان على إحداث حالة الجذب ، ولكنه على خلاف ما يجرى في سائر أحوال السيطرة بالوهم على النفس ، يتحكم أيضا كما يريد في حالة الفيوبة التي يصير إليها المجذوب . والواقع أننا نحمد رجلا ذا شخصية قوية فذة لا ينهكه إلا كثرة الاتصال بالمفوق الطبيعة .

وتبلغ الاضطرابات النفسية التي هي علامات المهنة لدى الشامان وتميز مراحل عمرية غايتها القصوى بانتهاء تلمذته عندما يتم ما يتلقاه من تعليم ذى شعبتين عن أستاذه المدني وعن أستاذته الروحانيين وهم الأرواح الماؤون له في المستقبل . وترى السيدة مرسيل بوتيه كما يرى الأستاذ إلياده في سياق التلمذة النمط المميز لهذا النوع من التعليم بما يشتمل عليه من معرفة الآلام والموت والبش . وفي سيرها يقال إن الأرواح تمزق الشخص المختار لهذا العمل إربا إذا تم اختياره بدون إرادة منه ثم تزوده بأعضاء وجوارح أخرى جديدة . وأما في أمريكا حيث يطلب أن يجرى السعى إلى تحصيل ما يتمتع به الشامان من سلطات بالاختيار والإرادة فإن الطالب يوقع على نفسه أنواعا معينة من التعذيب لجذب إليه انتباه الأرواح التي يأمل أن تصير حامية له . وربما دل هذا الاختلاف على تفاوت في الظروف الاجتماعية من حيث ينم أولا ينم الشامان بمركز ممتاز في المجتمع . وبوجه شامان اسمه بلاكفوت دعاه إلى الشمس فيقول : « انظري بينيك إلى هذا الشاب ، إنه مسكين ؛ وآتية قوة وأعنيه كي يصير من النابهين » (راجع كتاب السيدة بوتيه ص ٨١) . ويرى الأستاذ إلياده أنه لا فرق بين أن يكون الطالب قد اختارته الأرواح أو أن يسعى بنفسه إلى تحصيل القوى فوق الطبيعية ؛ ولا بين أن يكون ما يعانيه أو يطلبه من الآلام آلاما بدنية ونفسانية أو يكون قاصرا على الآلام النفسانية وحدها . والأمر الوحيد الجدير بالاعتبار هو طريقة التعليم والتمرين ؛ ويوازن المؤلفان بالطبع بينها وبين طقوس القبول أو الإجازة وهي التي تفتح الباب لمباشرة الوظائف الاجتماعية ومختلف الرتب في شتى الجماعات السرية . على أن عموم هذه الطقوس يمنعا من اعتبارها كما يرى الأستاذ إلياده من مقومات النظام الشاماني . ونحن أميل إلى القول بأن التعليم الشاماني والمشاركة في جمعيات الأخوة والفرق الصوفية تطابق جميعا مثالا يقرره المجتمع .

وعامل آخر يراه استرنبرغ Sternberg ذا شأن فاصل في تقرير مهنة الشامان ويقبل إياه من أهميته وذلك هو الصفة الجنسية للعلاقة التي تجمع بين الشامان وحاميه الذي هو مما فوق الطبيعة . وإن ما أشارت إليه السيدة بوتيه من ألفة عند هندو بفويستو Pavlosto المحر حيث يفرض أن الحامي والحمي « جيشان كما يعيش الزوج والزوجة » هو مما يميز على وجه خاص نظام الشامانية في سيريا . ويقول إياه في ذلك إن ثمة أشخاصا آخرين غير الشامان تقوم بينهم وبين الكائنات فوق الطبيعة علاقات جنسية ، وليس من هذه العلاقات يستمد الشامان إذن سلطاته بالضرورة . ولكن حينما يوجد الانتخاب فلا شك أن المشق هو الذي على الاختيار على « الروح » للرشد . ولا يتناقض هذا مع انتقال وظائف الشامانية بالوراثة وإنما تحدد الوراثة نطاق اختيار « الروح » بين أعضاء الأسرة الواحدة . وإلى هذا الروح المعين الرئيسي يتجه الشامان أول ما يتجه عندما يمارس وظائفه ولكن له أيضا على تمييز ا . لوتسكي A. Lewitsky طائفة من « العملاء الخرافين » يصطفيهم من عالم الحيوان . وكما يقون الأستاذ إياه بحق : إن الشامان « يتحد » مع هذه الأرواح التي تجيب دعاءه وتهديه في مساعيه ومطالبه وتمده بموتها ؛ على أنه لا يسمح لنفسه أن تملكها هذه الأرواح . وعلى هذا النحو نفسه يضم أرواح الشر إذا احتاج إلى ذلك ويتحدث معها قبل أن يصرفها .

وبرى إياه في أنحاء شتى من العالم صورا عديدة من الأشخاص « المهذوبين » ومن تملكهم الأرواح وأنواعا مختلفة من حالات الغيبوبة . والأنبياء الأدياء والعرافون والشافون وأهل العزائم والتساويد والوسطاء الروحانيون والمستحضرون لأرواح الموتى يشتركون جميعا في « نظرة » خاصة أو هم جميعا مسكن لبعض الأرواح ؛ ويختصر كل طائفة منهم على ميادين تخصص ضيقة . وفيما عدا للشخصين للأمراض يتنازل واحد ممن يسمون حقا باسم « الشفاء » بنوع معين من العلاج . والنبي الإندونيسي « يوحى إليه على الدوام إله واحد معين ؛ وأما الذين تملكهم الأرواح باختيارهم أو بغير اختيارهم والذين يتكلم بلسانهم الإله الذي يحل فيهم حاولا مؤقتا فليس لهم ، كما يذكر إياه ، شيء من قوة السحر . ثم إن حالة « اللوبا » Lupa أى النسيان بين أهل اللابو ليست من حالات الجذب الشاماني . ولكن لم إذن تسمى شامانية تلك الظواهر التي لا تمت ، كما يسلم المؤلف نفسه بذلك ، إلى الشامانية إلا بصفة بعيدة وسطحية ؟ ولماذا يطبق اسم الشامان على أى نوع من الأنبياء أو « البصيدانيين » في بوليزيا أو في إندونيسيا ؟ إن هذا للذهب لا يؤدي إلا إلى خلط يؤسف له . وعلى كل حال فإن الأستاذ إياه لا يخلط بين اليوجي والشامان . وهو في الواقع يميز بين الجذب أى حالة انطلاق الروح عند الشامان وبين « القبض » Entasis أو ما يختص به اليوجي من جمع النفس حول مركز واحد لا يشغل ذهنه بغيره ، بالرغم

من أن رياضات التأمل ليست مجهولة لدى الشامان . ومثل هذه القدرة على جمع النفس وتركيز ذهنه تسمح لكاهن الإسكيمو والراهب البوذي أن يتمكنوا من مشاهدة هياكل عظامهم .

ثم إن إلباده يفرق بين ما في حالة القيوبة نفسها من درجات متفاوتة على حسب كونها متضمنة رحلة انجذاب روى أو كونها مجرد نوم وكذلك بين استغراق الشامان في حالة اللاوعى أو استغراقه في بعض حالات الصرع . وقد يقع الشامان بما يشبه القيوبة ثم يصف رحلة الروح على حسب مثال معروف للرحلة إذ أصبح لا يثق بقدرته على أداء الرحلة بنفسه . وأخيرا فإن هناك ما يصطنع اجتلابه من القيوبة . والرقص والقضاء والموسيقى هي أمثلة لما يستعمل في العادة لإحداث القيوبة ؛ وقد يضاف إليها تأثير المخدرات ؛ ففي سيريا يستعمل مثلاً مخدر مركب من بعض الفطريات مع الطباقي . ويذكر الأستاذ إلباده على سبيل للمقارنة عادة تدخين القنب عند الاسكيثيين وتدخين الحشيش أو الأفيون في الشرق الأدنى والشرق الأقصى ، وكان من اليسر التوسع والإكثار من الأمثلة ولكن المؤلف لا يتردد في اعتبار هذه الوسائل أبداً سوقية أو بدعا حديثة . وجميع هذه الوسائل هي بلا شك وسائل صناعية ؛ ولكن انتشارها كان هائلاً . وليس من سبب معقول يرر القول بأنها أحدث عهداً لأنها أسهل أو أنها مجرد محاكاة لوسائل أصلية أخلص .

ومهما تكن الوسائل المستعملة لجلب القيوبة فإن الشامان إنما يؤدي وظائفه في أثنائها وبواسطتها وإن ما لديه من قوى باعتباره عرافاً يسمح له أن يستكشف أسرار الطبيعة والمستقبل ؛ فهو « يرى » الأسباب والأدوية الشافية . وترك روحه بدنه أثناء القيوبة وتسير طائرة نحو أعماق السماء أو الجحيم لتبحث عن الأرواح أو لتلقى القبض عليها أو لترشدها . إنه « الحجير الكبير بأمور روح الإنسان » وهو الأستاذ العظيم لرحلة الجذب الروحي . ومن حيث هو شاف فإنه يستكشف الروح الضالة أو المسروقة ويمسدها ؛ ومن حيث هو مرشد روى فإنه يهدي روح الميت إلى مقرها الجديد ؛ ومن حيث هو مقدم القربان فإنه يقود روح الضحية إلى الإله المقصود .

وهذه الرحلة تتمد الاتصال بالعالم الآخر المفتوح أمام كل إنسان في العصر الحرفي ، ولكنه الآن قاصر على المميزين . ويوجد الأستاذ إلباده هذه العناصر لمنه إلغاء الزمن والشوق إلى الطيران عند الكثير من الفرق الصوفية . فضلا عن تجربة الشامان القردية فإن جماعات الأخوة تشترك في محاولة تخطي حدود القدرة لدى جمهور الناس .

ويظهر أيضاً هذا التعالي فيما يسمى في العادة باسم « مذهب الفقير الهندي » عند الشامان. لا سيما في عدم إحساسه بالنار والجروح وكذلك قدرته على حيل الشبنة . وفي هذه المظاهر ، التي اعتبرها أوائل المراقبين السطحيين من أنواع التهرج السوقية ، لا يرى إلإاده مجرد سعى لتحصيل الجاه والنفوذ فحسب وإنما يرى فيها إظهارا لحالة مما فوق طاقة الإنسان مما يقدر عليه الشامان ؛ وكلا الرأيين يرجحان بالرغم مما بينهما من تفاوت إلى أمر واحد .

ويرى الأستاذ إلإاده في طيران الروح بواسطة الجذب نوعا من « للمراج » . والرمز الدال على للمراج هو صورة الشجرة أو صورة القطب الذي يدل على محور العالم ؛ ويرقى الشامان إلى مختلف الدرجات التي تمثل كل واحدة منها درجة من درجات الكون . ووظيفة الشجرة في هيئة الكون والمعنى الرمزي للمركز ، وهو مكان مقدس ، هاما من المعاني العامة المشتركة عند الجميع (ويذكر المؤلف أمثلة عديدة لذلك) . على أن وجود الشجرة ليس عنصرا أساسيا في مبنى الشامانية ؛ ذلك لأن الشجرة على هذا المعنى موجودة على الخصوص بين الشعوب التركية المنغولية حيث يشتهر عندهم التمثيل الرأسى للكون على نحو سلسلة من العوالم موضوع بعضها فوق بعض . وكذلك فإن معنى « المهبوط » وهو في نظر السيد إلإاده معنى أحدث عهدا هو أيضا ذو أهمية كبيرة . وكلا المثلين يصدران عن قدرة الشامان على الطيران بواسطة الجذب الروحى إلى حيث ينادى أن يسير مرة إلى الآلهة السماوية وأخرى إلى القوى الموجودة أسفل الأرض أى أرواح الموتى ، دون وجود ما ثبت سبق أحد الاتجاهين على الآخر .

وبتتبع الأستاذ إلإاده في كلامه عن الشامانية في شمال آسيا إلى نتيجة يميل فيها إلى إثبات اعتماد بدائى بوجود مماوى أعلى يتصل بالبشر على لسان الشامان . ونشأت عبادة الموتى تبعا لهذه النظرية بناء على ذلك كما زاد عدد الوسطاء من الأرواح إلى غير ذلك . وفي هذه الحالة لا بد أن يكون المروج الروحى إلى السماء سابقا على هبوط الروح إلى عالم الموتى السفلى . وهذا مذهب في التطور لا دليل على صحته ؛ وهو يفرض أن يكون هذا التطور مسبوقا بما يوازيه بدقة من تطور بين مختلف الشعوب التي بلغت درجات متفاوتة في الحضارة . وينهتج السيد إلإاده أيضا إلى أن نظاما بدائيا يكون فيه للأمر السيادة على الأسرة كان قائما قبل وجود النظام الذى تكون فيه أمور الأسرة بيد الأب . وهذه نظرية محتملة وأصبحت مهجورة . أما فيما يختص بعبادة الإله الأعلى فإنه من المظاهر في الواقع أنه لا علاقة لهذا بالشامانية ؛ لأن الشامان بعيد عن المشاركة في هذه العبادة في جميع الأحوال . وحتى عندما يؤدى الشامان عملا ذا شأن في الدين مثل تقديم الحصان

قربانا في جبال ألطاي في آسيا إلى الإله السماوي فإنه ، في نظر الأستاذ إلياده ، يضع نفسه في هذه الحالة في موضع ربما كان يختص به الكاهن دون سواء فيما سبق من الزمان . ويذكر السيد إلياده أن حالة الشامانية آخذة في الوقت الحاضر في الازمحلال . وهذا الحكم ليس مبنيًا على أقوال المراقبين الموضوعيين وإنما يقوم على شهادة لا يوثق بها لأنها وجهة نظر شخصية وهي أيضا شهادة طوائف ذات مصلحة ، ومن طبيعة العقل الإنساني أن يميل إلى تضخيم كل بعيد وتكثيره . وفي كل زمن وكل بلد ينظر إلى الماضي على أنه عصر ذهبي ويقال إنه في مكان آخر وفي جيل آخر حدثت المعجزات والعجائب ؛ كما يقال دائما عن الآباء إنهم « رجال أفضل بكثير من أبنائهم » .

وأخيرا فإنه إذا صح أننا نستفيد من كتاب الأستاذ مرمسيا إلياده علما بأشياء كثيرة فإنه لا يعطينا مع ذلك ما وعد صاحبه به من نظرة شاملة تحيط بالموضوع . ذلك لأن الغلو في اتباع منهج المقارنة يؤدي إلى تشتيت الذهن وتبديد الانتباه بحيث تعيب عن أنظارنا صورة الشامان التي هي مدار البحث . ومثل إلياده في عمله هذا مثل الأرواح التي تقطع جسم المرء المبتدئ في سلك الشامانية ؛ وذلك أن إلياده خص جوارح الشامان وأعضائه وأفادنا بمعلومات جديدة وافرة ولكنه نسي أن يضم هذه الجوارح والأعضاء بعضها إلى بعض كما كانت قبل القطع والتفريق . وربما كان من الأفضل لأجل إدراك صورة الشامان وفهم حقيقته اتباع منهج المقارنة مع استبعاد ما لا حاجة إليه ودرس وجوه الاختلاف بمقدار درس وجوه الشبه . وماذا يميز الشامان عن غيره من الأفراد ؟ إنه ليس كاهنا وليس ساحرا . ثم إن هناك طوائف أخرى من الناس لهم حماة من الأرواح ويحضون في معانة الجذب الروحي وتجاريه . كما أن شفاة الأمراض والأنبياء يوجدون في كل مكان ؛ ولكنهم ليسوا بحال من الأحوال من طائفة الشامان . وإنما يجمع الشامان بين ما لدى كلاهما من قوى وميزات . وإذا ذهبنا مع إلياده إلى اعتبار معانة الجذب الروحي وتجربته أصلا ذاتيا للشامانية لأضفنا إلى قوله محددتين معانة الجذب وتجربته بأنها موضوعية في خدمة مجتمع من المجتمعات ومنهج من المذاهب . ومن هذه الظاهرة الأصلية التي تطورت تطورات مختلفة باختلاف الناطق الجغرافية نشأ هذا المسمى المركب من السحر والدين الذي يطلق عليه اسم الشامانية وهي التي بلغت غايتها من التمام في وسط آسيا وشمالها حيث دخلت في النظم الدينية متمثلة لتقاليدها وصابغة بإها بما أثبت به من تجديدات وتقديرات أخرى للقيم . ويمكن لها هذا الاستعداد لقبول الصور المختلفة من أن تجاري تيار الديانات الكبيرة وأن تكيف نفسها طبقا لمطالب النصرانية . وعلى هذا ينحن شامان سيريا أمام الإيقونات المسيحية قبل أن يتجه إلى دعاء الأرواح التي

يدين لها بالولاء . وإذا اعتبرنا الشامان مجرد مجنوب أو شاف للأمراض فإننا نعرفه في هذه الحالة تعريفا لا يصح عمومه إلا بسبب ما فيه من إيهام ولكنه لا يطابق أى حقيقة معينة في الواقع . وبسبب هذا التوسع في التعريف يفقد اسم الشامان معناه ؛ ويحتقن مضمونه الحقيقي بحيث يغطى أن يتبدل اسمه ويصير إلى ما صار إليه اسم « الطوطم » Totem ومعناه .

إمبراطورية خُمير القديمة

بقلم : ج . كويدس^(١)

إن ظهور كتاب بريجز Briggs يسجل حدثاً هاماً في ميدان الدراسات التاريخية عن جنوب شرق آسيا . ف لأول مرة يتم جمع طائفة ذات شأن من الأبحاث المتصلة بتاريخ كمبوديا القديمة وآثارها ، مع تحقيقها وتهذيبها ووضعها بين يدي المتحدثين باللغة الإنجليزية .

لقد أخذ الكتاب على نفسه تأليف كتاب يرضى في آن واحد مطالب المنهج العلمي في أدق معانيه ، ومطالب الجمهور الكبير الذي وضع من أجله .

وليس ثمة شك في أن مؤلف الكتاب قد وضع نصب عينيه مطالب العلم حين استوفى مادته ، حتى أنه لم أعثر على ثغرة واحدة في الثبوت الشامل لـ ٧٥٠ مرجعاً ، الذي اختتم به كتابه . وقد جمعت هذه القائمة سنة ١٩٤٣ ، ولكن مستر بريجز كان حريصاً على أن يظل على اتصال بكل ما نشر منذ ذلك التاريخ فأشار إليه سواء في متن الكتاب أو في هوامشه . وفي الحالة الثانية كان يقع أحياناً أن يناقش الهامش المتن ، بيد أن هذا عيب ضئيل كان من العسير تجنبه اللهم إلا إذا ارتضى الكاتب لنفسه أن يأتي عمله ناقصاً مفتقراً إلى الدقة .

لقد طالع مستر بريجز كل ما يتصل بموضوعه دون استثناء ، وأشار إليه . وإذا كان ثمة لوم يوجه إليه في ذلك فهو أنه كاد أن يكون محيطاً تمام الإحاطة بموضوعه . وفي تلفه على الموضوعية كان يثقل عرضه أحياناً باستعراض وجهات نظر عدل عنها اليوم تماماً . إن إظهار الطريقة التي اتبناها البحاث المتعاقبون لشق طريقهم بنية الوصول إلى ما يعتقدون أنه الحقيقة هو عمل شائق في ذاته ، ولا يمكن أن يعد خروجاً عن الموضوع في عمل علمي خالص ، أو في نقد تاريخي . ولكن يخشى أن يؤدي هذا الأمر بالقارئ الذي كتب هذا الكتاب من أجله إلى أن يثمر حين تعرض أمامه الآراء

(١) G. Coedes ; *The Ancient Khmer Empire* ; by Lawrence Palmer Briggs ; Philadelphia, 1951, Pp. 277 and index. 97 ill, gr. in — 80.

للمعارضة جنباً إلى جنب ، ومن بينها آراء قد انتهى أواتها . وقد كان القارىء يأمل أن يتخذ المؤلف موقفاً محدداً واضحاً في المسائل المتنازع عليها تاركاً للقارىء نفسه أن يجد في الحواشي النقدية جوانب أخرى للمشكلة ، إذا كان لذلك أهمية خاصة بالنسبة إليه .

وقد نوه الأستاذ (ر . هينه جلدن) *R. Heine - Geldern* في تقديمه للوجز المتين للكتاب ؛ بأهمية الموضوع للعالم ، وأبرز في وضوح الدور العظيم الذى لعبته إمبراطورية خمير في القرون الأولى من التاريخ المسيحى . باعتبارها رائداً حاملاً للواء الثقافة الهندية في جنوب شرق آسيا ، وأبرز كذلك النفوذ الغالب الذى كان لكبوديا *Angkorla Cambodia* على إمارات التاي *Tai* منذ القرن الثالث عشر .

وبعد أن أشاد مستر بريجز في مقدمة كتابه بما حققه العلماء الفرنسيون في هذا الميدان ، وخاصة من ينتمى منهم لمدرسة الشرق الأقصى الفرنسية ، رسم في ضلع ملاحظات ملاءمة ، السمات المخصصة لتاريخ كبوديا القديم ، بقدر ما تتيحه المصادر التى تحت يده . فقلدنا بعض الأحداث العسكرية ، ومجموعة من المعلومات المتصلة بالحياة اليومية ، وذلك بفضل المصادر الصينية وما نقش على الآثار من مشاهد . وكان للحوادث الدينية أكبر نصيب ، وخس الفن بناية كبيرة ، وخاصة للعمار الذى تتمثل فيه أعظم ما ساهمت به إمبراطورية خمير في الحضارة .

ورأى المؤلف في كتابه ترتيب أبوابه وفصوله ترتيباً زمنياً دقيقاً ، وقد قسم كل فصل إلى أجزاء متميزة ، تعالج على التوالى ، نسب الملك الذى تتناولها الدراسة ، ووزرائه ومستشاريه الروحانيين ، ومؤسساته وما أمر بكتابته نقشا وهكذا . . . وقد يعجز ذلك أحيانا إلى التكرار ، فترى واقعة بعينها تذكر فيما يتصل بالكتابات النقوشة وفيما يتصل بديانة الملائكة وهنا كذلك يتمثل عيب مستر بريجز ، إذا كان في ذلك عيب ، وهو الإفاضة الزائدة عن الحد . على أننا نهنئ المستر بريجز إذ كرس جزءا ذا شأن من كتابه إلى تاريخ أسر الكهنة التى لعبت دورا عظيما في التاريخ الدينى والفنى بل والسياسى كذلك لكبوديا القديمة ، والى يفسر أحيانا ما قام بينها من تنافس وتطاحن بعض الوقائع في هذا التاريخ .

ومن بين الفترات الخمس في تاريخ كبوديا التى حددتها المقدمة وهى المسماة فونان *Fu-nan* ، شن - لا ، أنجكور - *Angkor* ، كبوديا *Cambodia* ، والحماية الفرنسية - يتألف هذا التاريخ لإمبراطورية خمير القديمة من الفترات الثلاثة الأولى بوجهها ويختص بكل فترة منها باب من أبواب الكتاب الثلاث . .

وقد كرس الباب الأول لفترة فونان *Fu-nan* وقسم إلى أربعة فصول ، الفصل الأول والثاني منها ، وهما يستندان على جوهرهما على المصادر الصينية التي أصبحت في متناول اليد بعد الترجمات التي قام بها ب. بليوت *P. Pilliot* ، يتناولان بالوصف البلاد وسكانها ويقصان قصة أسرة كوندينيا *Kaundinya* المالكة الأولى ومالوك فان *Fan* . وإذا نظرنا إلى العلاقات التي كانت تجرى إذ ذاك بين الهند وفونان *Fu-nan* في تلك الفترة ، وجب أن نذكر أن آراء السيد ه. ج. كواريتش ويلز *H. G. Quaritch Wales* عن « المراحل الحضارية » في شبه جزيرة الملايو قد شملها تعديل كبير في آخر مؤلف له « تكوين الهند الكبرى » *The Making of Greater India* ، وهو المؤلف الذي ظهر في نفس الوقت تقريبا مع كتاب السيد بريجز الذي نعلق عليه اليوم . ويدرس الفصل الثالث مسألة سبخ ال فونان *Fu-nan* بالصيغة الهندية ، وهوذا الهند البلاية *Pallava India* الذي صاحب قدوم أسرة كوندينيا المالكة الثانية .

وقصة مالوك أسرة كوندينيا *Kaundinya* المالكة الثانية تشغل الفصل الرابع ، ويتناول هذا الفصل ، الفصل الخامس الذي نجد فيه النتائج المستخلصة من الباب الأول ، ونجده يعالج فن الفونان *Fu-nan* ومعارم . وثمة بالضرورة قسط كبير من التكهّن في هذا الموضوع ، إذ أنه باستثناء ثلاثة أو أربعة بقوش سنسكريتية ، لا نرى بقايا أثرية يمكن أن ننسبها يقيّن إلى فترة الفونان *Fu-nan* . ومن المفيد مع هذا أن نستعرض وجهات النظر المتنوعة ، التي أبدعها الكتاب الذين عالجوا هذه المسألة ، وقد نهض الأستاذ بريجز بهذه المهمة بروح ناقدة ، ليقضى على التهمة القائلة بأنه قد عقد العزم على أن يخلق بأيّ عن فن الفونان *Fu-nan* من العدم .

وعنوان الباب الثاني من الكتاب هو « فترة شن لا » *Chen-la period* (سنة ٥٥٠ — ٨٠٢ م) . وقد لا يكون هذا العنوان موقفا تمام التوفيق ، ذلك لأن اسم شن لا *Chen-la* ، الذي ما برح مستغلقا والذي لا يعد قطعاً تسمية هندية للكبوجا *Kambuja* ، كما يفترض الكاتب ، قد استخدمه الصينيون للدلالة على كبوديا منذ القدم إلى يومنا هذا . ومن الأفضل بكثير استخدام عبارة *Pre-Angkorian* التي تستخدم عامة للدلالة على الفن الكبودي قبل قيام الملكية في المنطقة الأنجكوروية . وفي الفصل الأول الذي كرسه للمؤلف لدراسة البلاد وسكانها . يعرض الكاتب آراءه عن أصول شن لا *Chen-la* . ويدولى هذا الفصل مختلطاً بعض الشيء . فأولا ليس ثمة داع لاستنتاج ما عسى أن يكون هنالك من علاقات قامت بين الحثريين

وللوز *Môn* من مجرد تعبير مون خمير *Môn-Khmer* المركب (إذ يذكر السيد بريجز أن الاسم مون خمير يبدو متضمنا لهذه العلاقات) . ذلك أن هذه العبارة ، وهي بعيدة كل البعد عن أن تكون من أسماء الأجناس التي جرى العرف عليها من زمن طويل ، إن هي إلا فرض لتوى حديث ، وليس له من ثم قيمة الدليل . والأمر الثاني هو أنه يبدو لي بعض التناقض بين الفكرة القائلة بأن الهنود ربما التقوا في وسط ميكنج *Mekong* بالخميريين الذين نزحوا من وادي مون *Mun* . وهضبة كورت *Kôrat* ، والفكرة الأخرى التي ذكرت بعد ذلك وهي أن ظهور الأديان الهندية في أواسط ميكنج ربما سبق وصول الخميريين ، الذين تلقوا هذه الأديان من الشاميين *Chams* ، هذا التكهّن الأخير يستند إلى ما هنالك من وحدة في الاسم بين أقدم آلهة الشاميين والاسم الدال على عضو التناسل *Lingam* الذي يعبده الخميريون في فات — فو *Vat - Phu* أعنى البهادر سفارا *Bhadresvara* وهي وحدة تظهرنا على أشياء كثيرة ، وتتطوى دون ريب على العلاقات بين الشاميا *Champa* ، والشن لا *Chen-la* التي لا نعرف عنها إلا القليل .

إن حكم الملوك الأول لسكوديا قبل المهد الانجكوري *Pre-Angkor Cambodia* يشغل الفصول من الثاني إلى الخامس . وثمة نقطة في هذه الفترة (اختلف فيها مع السيد بريجز) ، وهو يعرف ذلك ويقر عن طيب خاطر بأن هذا الوقت مجازف فيه ، ولكن بالرغم مما تبادلناه من رسائل في هذا الموضوع ، لا يزال بريجز متمسكا بوجهة نظره التي تمثل في التوحيد بين ملك هان شن المذكور في نقوش معبد هان شاي *Han Chet* ، والملك بهافافارمان *Bhavavarman* الأول ، لاينه وبين الملك بهافافارمان الثاني كما اقترحت .

واقسام شن لا *Chen-la* في القرن الثامن ، والاختلاف بين « واتر شن لا *Water Chen-la* » والملايو في جاوه ، كل هذا يؤلف فترة ظامضة في تاريخ كبوديا السابق لعصر أنجكور ، وممرتنا بها ضئيلة ، ومع ذلك فقد نجح بريجز في تخصيص فصلين لها . إن تقوم تاريخ أسرتي « شن لا *Chen las* » وأقسامهما المتفرعة والأفكار للتملقة بشخصية ملك خمير *Khmer* الذي اغتيل بأمر مراهج *Zabag* لا تبدو مجرد تكهنات ؛ والكاتب يعلم ذلك ولا يتردد في الجهر به . بيد أن الخطر الوحيد هو أن للولفات الشعبية وكتب التاريخ العامة ودوائر المعارف التي تتخذ من كتاب السيد بريجز دليلا ومرشدا ستعود بدورها تعرض هذه التكهنات دون أن تذكر التحفظات التي أشار إليها هو نفسه بصدها . ومن ثم سيكون هنالك خطر في أن تكتسب هذه العروض ، التي عرضت بأمانة على أنها فروض ، صفة القضايا السلم بها على مر الأيام .

ويعالج الفصل الثامن المعمار والفن السابق لعهد الأنجكور الذى أظهرت الأبحاث الحديثة التى لم تنشر بعد، أنه إذا كان الترتيب التاريخى النسبى الذى وضعه ف. شترن *Ph. Stern* وج. دى كورال ريميزا *G. de Coral-Rémusat* لا زال صالحا ، فن الضرورى فى الترتيب الزمنى للطلق أن تقدم تاريخ الأسويين الآخرين فى هذه الفترة . وبعد ذلك نجد أن الباب الثانى من كتاب بريجز يختتم بفصل تاسع عن حكم جايافرمن الثانى *Jayavarman* قبل سنة ٨٠٢ م . وأيا كان التاريخ الذى سينسب إلى عودة هذا الملك ، فهى حقبة جوهرية فى التاريخ الكبودى ، وقد يكون من الأفضل عدم تجزئتها إلى جزئين ، بل وضعها فى كل متماسك ، فى مستهل فترة الأنجكور *Angkor* . وأيا ما كان فغير دقيق أن نتحدث عن حكم جايافرمن *Jayavarman* الثانى قبل سنة ٨٠٢ م ، إذ أيا كان تاريخ عودته إلى جاوه ، فإن سنة ٨٠٢ م هى سنة استئلال هذا الحكم لا سنة جلوسه على عرش جبل ماهندرا *Mount Mahendra* التى لا تقطع بمرقتها على وجه الدقة .

ويعالج الباب الثالث من الكتاب فترة أنجكور وهذا الباب هو أهم باب ، إذ أنه يشغل ثلثى الكتاب على وجه التقريب . ومن بين فصوله التسعة عشر ، تخصص خمسة عشر الأولى بدراسة حكم واحد ، والأربعة الباقية تصف تدهور الحضارة الأنجكورية ، حتى وقوع أنجكور فى أيدي السياميين سنة ١٣٤٢ . ومهمة المؤرخ فى هذه الفترة الفنية بمصادرها الخطية أسهل بكثير ، وتنتأى به عن الميل إلى تلوين وصفه للسنوات الشاغرة باعتباريات قد تكون أو قد لا تكون مستندة إلى أساس سليم .

وقد بذل الأستاذ بريجز ما فى وسعه لتصوير شخصية كل حاكم من حكام أنجكور العظيم مستندا إلى المعرفة للستمة مما خلفوه من نقوش وماثر . وترتيبه للمصور وأنساب الملوك والسكينة الذين كانوا فى خدمتهم ، وما نسبته الآثار إلى مختلف عهود الملك ، كل هذا مجهود لا مأخذ عليه ، وإذا كان ثمة نقد يوجه فهو قاصر على التفاصيل لحسب . إن كتاب السيد بريجز سيجد تقديراً عظيماً من علماء النقوش والآثار ، أولئك الذين استعان بمؤلفاتهم بمنتهى الأمانة والدقة ، وحسن التصرف . والأمل معقود على أن يلقى هذا الكتاب ما يستحق من نجاح بين الجمهور الذى كتب من أجله ؟

تكوين الهند الكبرى

بقلم: ج. كويرتش

تفرغ الدكتور ه. ج. كوارتش ويلز H. G. Quaritch Wales منذ خمس عشرة سنة لدراسة انتشار الحضارة الهندية في شبه جزيرة الهند الصينية. وكان موضوعه جغرياته في الملايو وفي سيام وكذلك موضوع مؤلفاته هو البحث في صفة هذا الانتشار واقتفاء ما سلكه من طرق. وهو يشرح في هذا الكتاب الجديد^(١) آراءه في الوقت الحاضر في تطور البلاد « للسهندة » في الجنوب الشرق من آسيا.

ومن العتب اعتبار كتاب الدكتور كوارتش ويلز دراسة تحليلية لما يشهده موضوع تكوين الهند الكبرى من مسائل؛ إذ هو في الواقع كتاب مجمل جامع أو بتعبير أدق هو شرح لوجهة من وجهات النظر يستمد منهجه من المؤلفات الحديثة التي وضعها كروبير عن « علم الإنسان » وهو كتاب ظهر في سنة ١٩٤٨ وكردز الذي ظهر كتابه عن « الحدود النفسانية للمجتمع » في سنة ١٩٤٥^(٢). وقد أظهر المؤلف من قبل في أول مصنفاته عن الأعياد السيامية التقليدية تحيزه إلى النهج الاجتماعي وهو لا يزال باقيا على التمسك به واتباعه.

وقد ظل اعتبار الفنون والحضارات على العموم في البلاد « للسهندة » الواقعة في الجنوب الشرق من آسيا طوال مدة طويلة مزجها من العناصر الهندية والعناصر المحلية. وإذا كان الاتجاه الحديث في العلم يميل إلى التعظيم من أهمية المنصر المحلي، وذلك لتفسير ما بين الحضارات من فروق، فليس ذلك بمنع من اعتبار فن الهند وحضارتها المنصر الغالب في هذا التأليف.

(١) G. Coedes. *The Making of Greater India: A Study in South-East Asian Culture Change*: by H. G. Quaritch Wales; London: Bernard Quaritch, 1950. Pp. 209. 80.

(٢) Kroeber; *Anthropology*, 1948 and Kardiner; *The Psychological Frontiers of Society*, 1945.

ويقدم الدكتور كوارتش في كتابه هذا وجهة نظر جديدة : ذلك أنه يرى أن المشكلة هي مشكلة « تبادل الثقافة » وتخص ، على منبه ، بتطور الحضارة المحلية بتأثير من النفوذ الهندي أكثر مما تخص بتطور الحضارة الهندية بتأثير من نفوذ أجنبي . وتبادل الثقافة ، مثل صنع الحجرين بالحضارة الهندية ونشأة ما يخص بهم من فن هو نتيجة لما يشعر به مجتمع ذو ثقافة من مقاومة لتأثير الاتصال بثقافة أجنبية . وليس العامل الدائى في هذه المقاومة هو اختلاف الجنس وإنما هو الطابع الأساسى للمجتمع أو جملة مميزات الثقافة النوعية التى تقوم الروح المحلية ، ونفى بالمحلية هنا ما كان موجودا قبل دخول النفوذ الهندى .

ويمز الدكتور كوارتش ويلز منطقتين من بين طائفة البلاد التى وقعت تحت نفوذ الهند الثقالى تشمل المنطقة الغربية منها سيلان وبورما وسيام الوسطى وشبه جزيرة الملايو وسومطره حيث قصت قوة الثقافة الوافدة إليها على الروح المحلية ؛ وتشمل المنطقة الشرقية على جاوه وتشما وكبوديا حيث كان الاختلاف بين الثقافات الهندية الجاوية وثقافة تشام وخمر يرجع إلى مقاومة الروح المحلية التى كانت عناصرها الخاصة ثابتة الأصول فيما اختصت به كل بقعة من حضارة قائمة قبل دخول الحضارة الهندية . ويعتمد الدكتور كوارتش على بعض ما سبق له بيانه من نظريات بشأن موجات التوسع الهندى للتابعة يفرق بين أربع موجات منها مطابقة للصور الأربعة التى يميز كل واحد منها عهدا في تطور الفن الهندى ؛ وهذه العصور هي : عصر أرمافاني *Amaravati* (فى القرنين الثانى والثالث) ثم عصر جبتا *Gupta* (من القرن الرابع إلى القرن السادس) ثم عصر بلافا *Pallava* (من سنة ٥٣٠ إلى سنة ٧٥٠) ثم عصر بالا *Pala* (من سنة ٧٥٠ إلى سنة ٩٠٠) .

هذا موجز للمذهب الذى يبينه المؤلف فى مدخل كتابه . وبليه فصل مخصص لدراسة المنطقة الغربية وهى « التى عانت بأس استعمار الهند بكل شدته وفيها بلغ تبدل الثقافة أقصى الحدود » . وكل ما كشفت عنه الحفريات فى هذه المنطقة من بقايا يرجع إلى نوع هندى محض ، وكانت آثار كل عصر من عصور جبتا وبلافا وبالا ظاهرة فى كل مكان ؛ ومع ذلك كانت آثار آخر عصورها أقل ظهورا فى بورما وسيام ؛ وأما البودية والفشنوية فقد كان انتشارهما فى هذه المنطقة أكثر منه فى المنطقة الشرقية حيث لقي ما فى ديانة سيغا من تعظيم لشأن التباسل مجالا مناسباً لاتشارها ؛ وأخيرا فليس هناك ما يدل على تطور بعد ذلك وأدى انقطاع التأثير الهندى إلى تدهور سريع .

ثم إن حصص الوثائق القديمة فى المنطقة الغربية ، وهى لا تضم فيما عدا الآثار الوثنية ،

إلا التز القليل من بقايا العمارة ، يؤيد في جملة نظرية الدكتور كوارتش القائلة بحصول
تغيير في الثقافة بالغ حد الإفراط .

والفصل الثالث مخصص لدراسة أحوال الشعب الذي يسكن المنطقة الشرقية في عهده
السابق للتاريخ ودياناته الابتدائية . ولهذا الفصل أهمية خاصة في بناء الكتاب إذ أنه يوصل
إلى ما ذهب إليه المؤلف من فرض لحل للشكلة التي وضعها في أول الكتاب . وهذه الشكلة
التي شرفى الدكتور كوارتش باستعارة صيغتها من بعض مؤلفاتى تقرر كإلى : « كيف
تيسر للذوق الهندى للنقول إلى كبوديا وجاوه وبلاد أخرى أن يحدث الفن التجري
وفن جاوه وسائر ما في بلاد الشرق الأقصى من فنون هندية ؟ » .

ويرى المؤلف أن الهندا الصينية الشرقية وجاوه شاركنا قبل وقوعهما تحت نفوذ الهند
في نوعين من الحضارة الميغاليقية (المتميزة بآثار مصنوعة من الأحجار الكبيرة جدا)
يدل عليها ما لا يزال باقيا من طوائف معينة من الأجناس البشرية كما تشهد بعض البقايا
الأثرية بأنها كانت موجودة في السنين الألف التي سبقت ميلاد المسيح .

وفي دراسة المؤلف لأولى المدينيات الميغاليقية وهي أقدمها في الزمن نراه يعتمد
في إحسانه لميزاتهما المادية على أعمال ر . هينى جلدردن *R . Hetne — Geldern* .
وأما وصفه لحواصها فإنه يستند في ذلك إلى مؤلفات بول موس *Paul Mus* . وهذه
المدينة لا تزال قائمة في أسام وفي جزيرة نياس وعند بعض الشعوب التي تسكن في جبال
أسام وأرخيل الملايو .

وأما المدينة الميغاليقية الثانية ، وهي أحدث عهدا ، وتسمى باسم المدينة السونجسونية
Dongsonian ، ويظهر أنها أدخلت إلى الهند الصينية في القرنين الرابع والثالث قبل
الميلاد ، فقد كانت من مدينيات مصر البرونزي . وبقاياها مشهورة جدا في جنوب الصين
وتونكين وإندونيسيا وأيضا في أراضى مملكة تشبا القديمة : ويدل خلو كبوديا من هذه
الآثار خلوها يكاد يكون تاما على قوة الحضارة الميغاليقية الأولى وطول بقائها في هذه البلاد .
وبجوار هذين النوعين من الحضارة الميغاليقية ينوه الدكتور كوارتش بما لنصرين
آخرين من أهمية في تحديد مدينة المنطقة الشرقية قبل دخول مدينة الهند : الأول هو
ما يسم باحتال حصوله من تأثير مصرى يحمل على إثباته وجود نقوش ترمز إلى الشمس
في جاوه درسها استرهم *Stutterhelm* ؛ وهورى مع رادل *Braddel* أن هذا النصر
المصرى ربما جلبه إلى هذه البلاد البحارة العرب لاسيا السبتيين منهم في النصف الأول
من السنين الألف السابقة لميلاد المسيح . والثانى هو ما يسم به من تأثير صيني من عصر
هان *Han* تدل عليه كثرة ما وجد من خزف يتنقى إلى هذا العصر ، وقد يفسر هذا
ما في فن تشبا وجاوه من علامات المذهب الطيمى في الفن .

وينظر المؤلف في مختلف أنواع الاختلاط والتأليف بين هذه العناصر الأربعة ليعبر ما وجد ، قبل دخول المدينة الهندية في المنطقة الشرقية من مدينت أثرت روحها المحلية في تحديد ما جلبته الهند وإعطائه هيئات لم تكن له في الأصل . وهو يقول إن عناصر التأليف في جاوه كانت تنتمي إلى الحضارة الميغاليتية الأولى والمصرية والدونجسونية وحضارة الصين من عصرهان ، وأما في تشبا فقد كانت المدينة تتألف من الحضارة الدونجسونية والصينية من عصرهان ، بينما كانت في كبوديا لايعتبر في تأليفها غير العنصر الميغاليقي القديم . وقد نتج عن مناهضة الروح المحلية للتسكونة على هذا النحو في مختلف هذه البلاد للنموذج الهندي ما ظهر في الحضارات الجاوية الهندية والهندية التشمبية والهندية الحيرية من تطورات . وهذا مذهب الدكتور كوارتنش في تفسير هذا التطور .

ولا يتسع للقلم لكي أسير للمؤلف خطوة خطوة فيما مضى في دراسته من فنون جاوه وتشبا وكبوديا على ضوء هذا المذهب . وهو يعتمد في استدلالاته على أساس من الدراية التامة بما كشفت عنه علوم الآثار من معرفة بأخبار العصور القديمة مما استمدته من أوثق المصادر . ولذلك كان يئنه على العموم مقننا ومفيدا . ومن المؤكد أن بعض النقاد سيوجهون إليه شيئا من اللوم لمحاولته تفسير كل شيء ببدأ واحد من مبادئ التفسير . والواقع أن ما يلازم هذا الكتاب من خطر عليه هو ما فيه من ميل إلى إدخال الوقائع للتحركة للشعبة التركيب في حدود نطاق ضيق لنظرية من النظريات لا تزال صحتها في حاجة إلى الإثبات بالدليل . ولاشك أن الدكتور كوارتنش ويلز قد شعر بأن ما وضعه على سبيل الفرض لتيسير البحث في تطور الفنون في جاوه وتشبا وكبوديا له من الأهمية ما يهون معه تعرضه للنقد والنقض . وعندما أخذ ذكر رحابة صدره وحسن قبوله لما وجه إليه في الماضي من مختلف النقد والمعارضة فإنني واثق أن ما سيثيره كتابه لدى بعض مؤرخي الفن من اعتراضات سوف يحمله على مراجعة ما قد يوجد أحيانا في كتابه من تطبيق لاهوادة فيه لنظرية لا تخلو من غير شك من مقدار كبير من الحقيقة .

وإنى أرى أن تقدم البحوث الأثرية في تلك البلاد لا يزال قاصرا مما ينبغي معه أن يلتزم المؤلفون جادة الحذر الشديد ، وأنه ربما كان من السابق للأوان التطلع إلى تفسير كل شيء اعتمادا على مبدأ وحدا . ولكني لا أنزع الدكتور كوارتنش ويلز حقه في أن يقدم ما يسميه عن تواضع باسم « الأصل للوضع » على سبيل الفرض لتيسير العمل « Working Hypothesis » . وإنى في الواقع أقدم له التهنة والشكر لتصرفه على هذا النحو ؛ لأنى أرى هذا التصرف ، نظرا لما عليه معارفنا في الوقت الحاضر من قصور ،

ذا فضل في توجيه انتباهنا إلى أمر لم يقدر بمدى قدره : وهو بقاء ما سبق الحضارة الهندية من تراث الحضارة القديمة في كل بلد من بلاد المنطقة الشرقية للسهندة . وقد كان هذا التراث موجودا وظل حتى في الوقت الذي بلغ فيه تأثير الهند أقصى شدته حاضرا ، بالرغم من استتاره ، وعلى استعداد للنهوض والمقاومة . وحدث في اللازم شيء من الغلو بين الباحثين في الذهاب إلى أن مدينة الهند وفنونها فرضت قسرا على شعوب لم يعرف عن مقاومتها لتلك القسر أي شيء . ولذلك يستحق المؤلف أن يتسامح معه لوقوعه في الطرف المضاد من الغلو إذ لا يرى في تأثير الهند أكثر من مشجع آثار المقاومة من جانب ما سميت أنه باسم « الجوهر الأصلي » الذي يمثل أهل البلاد الأصليين والذي يسميه المؤلف باسم الروح المحلية . وبدون أن يعبر عما أئنه يمثل عبارتي فالظاهر أنه يعتبر ما سبق دخول الهند من حضارات قديمة كانت موجودة في الجنوب الشرقي من آسيا كأنها أشجار قديمة تنبت عن أنواع مختلفة من التيجين وكان النظم الهندى سيبا في ازدهار مدنات جاوه وخير وسائر للدنيات . ولو كانت الحال على هذا النحو لوجد للرء بين فنون هذه البلاد ، فيما أرى ، اختلافات أكثر ظاهرة ظهور هذه الاختلافات النوعية التي تفصل بين نفس هذه للدنيات قبل دخول الهند . وواقع الأمر هو أنه مهما كانت شخصية كل فن مما نحن بصدده من الفنون من القوة والمظلمة فإنها تكشف عما يصل بينها من نسب وثيق ؛ وإنى لن أكل من تكرار القول بأن آثارا تختلف فيما بينها في الرسم والعمارة والتجلى على نحو الاختلاف القائم بين هياكل برودور *Borodur* وأنجكوروات *Angkor Vat* إنما يتيسر إدراكها على ضوء الأفكار الهندية والنصوص السنسكريتية . وإنى أرى بالعكس أنه من الصعوبة بمكان اعتبارها استجابة من الروح المحلية الجاوية أو الخميرية إلى مجرد باعث هندي ؛ وذلك لأن طابعها الهندى ثابت شديد الاستحكام .

وإنى أشعر ، وما أقوله هنا لا يتجاوز التمييز عن مجرد الشعور ، أن المدنات القديمة التي كانت موجودة في الهند الصينية وإندونيسيا قبل دخول اللدنية الهندية ، مهما كان ما توسم به للتعريف والتصنيف ، قد هيأت الأرض التي يغاوت خصبا وتركيبها وهي التي نما فيها نفس النبات الغريب ؛ وأينا قلب الإنسان بصره في أي بلد من تلك البلاد ، فإن النبات هو نفس النبات لا يختلف إلا باختلاف الأرض . وإذا جازى أن أعيد ماسبق لى قوله بمناسبة التعريف بكتاب الدكتور كوارثش ويلز الذي عنوانه « نحو أنجكور » *Towards Angkor* فإنى أختم هذه الكلمة بأن أطبق على جميع فنون الهند الصينية وإندونيسيا للسهندة ما قلته بشأن الفن الخميرى وهو : « إنه شجرة قوية تنبت عن بركة هندية ولكن أصولها ثابتة في أعماق أرض كمبوديا » .

فَتَارِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْهِنْدِيَّةِ

(١)

بقلم : لويس رينو

بهذا المجلد الرابع يقترب هذا التاريخ الحافل للفلسفة الهندية الذي بدأ منذ سنة ١٩٢٢ من نهايته .

وقد كان موضوع المجلد الأول ما يصح أن نسميه بالتفكير الهندي « التقليدي » (أو الكلاسيكي) ، وهو ذلك التفكير الذي كانت تقتصر عليه المؤلفات القديمة . فبعد مقدمة لابد منها عن الفيدية (Védisme) وعن الاوبانيشاد ، نرى التفكير البرهمي يتفرع إلى ستة « دارسانا » Darsanas أو « طرق النظر في الأشياء أو وجهات النظر » . ومن بين هذه نجد تعاليم الفيدانتا Vedānta — وهي وحدها التي يمكن أن تسمى فلسفة بالمعنى الصحيح — لدى أقدم المدارس وأهمها وهي مدرسة سنكارا Cankara . ويحتوى المجلد الأول أيضا على بيان للتواتر بما يسمى « إلحادا » من أفكار طائفتي الجينا Jains والبوذيين .

يبد أن الكتاب الذي كان يمكن أن يتم مجلدين ، مثل الكتاب الذي ألفه رادا كرشنان ، دبت فيه حياة جديدة منذ ظهور المجلد الثاني ، شأنه في ذلك شأن كل إنتاج عقلي طويل للذي لم ترسم له قبل الشروع فيه خطة معينة .

ويستبر المجلد الثاني استكمالا للأول إذ أنه يتاج دراسة الأدفيتا Advaita (أى المذهب اللاتئاني الدقيق الذي ابتدئته مدرسة سنكارا) مؤرخا لكبار المفكرين الذين جاءوا

(١) Louis Renou: A History of Indian Philosophy. Vol. IV., Indian Pluralism. By Surendranath Dasgupta. Cambridge, Cambridge University Press, 1949 Pp. XIII — 483. 80.

وترجمته : تاريخ الفلسفة الهندية ، المجلد الرابع وعنوانه : « مذهب الكتوة الهندى » . تأليف : سورندرنات داسجبتا . لعرته في كيرديج مطبعة الجامعة سنة ١٩٤٩ ويضع في ١٣ صفحة مقدمة و ٤٣٨ صفحة متنا من قطع الثمن .

بعد هذه المدرسة ، والفصول التي تتكلم عن اليوجا فأنيسثا *Yoga-Vāsishtha* وعن
الباجافاد جيتا *Bhagavad - Gita* لا تفصل بطيحتها عن بيان ذلك للذهب الذي
قد تلحق به هذه النصوص .

وأما المجلد الثالث فموضوعه القيداتا للنسوبة إلى غير مدرسة سنكرا ، أي التي
قامت في رامانوجا *Rāmānuja* ونيباركا *Nimbārka* ثم يكمل للؤلّف هذا المجلد
بدراسة لمدّة نظريات من نظريات الشيع للنفسلة التي يرجع السبب في اختلال ترتيبها إلى
خلو تواريخ الهند من ضبط الوقائع على حسب ترتيب زمني دقيق .

وتختتم المجلد الذي تتكلم عنه دراسة القيداتا ، التي تكون بهذا قد شملت ثلاثة أرباع
ما ظهر من الكتاب . وهو يهتم على الأخص بشخصي مدھفا *Madhva* وقلبها
Vallabha مؤسس مدرسة ظهرت بعد رامانوجا ونيباركا ولكنه يحتوى مثل ماسبقه
من مجلدات على نصوص ضعيفة الاتصال بالقيداتا وعهودها مختلفة فجد مثلا البهاجاتا
Bhāgavata من ناحية والكتانية *Caitanyisme* من ناحية أخرى .

ويبقى ما يسمى بفلسفة كشمير التي نشأت عن القيداتا وخرجت على تعليمها وبينى
دراستها من حيث علاقتها بسائر الأفكار السيفائية *Śivaitte* ولا سيما بالسيفاسيدهاتا
Śaivasidhānta في بلاد تامل وهي الحركة الوحيدة الهامة التي لم تدون آثارها باللغة
السنسكريتية . ويمكن أن تكون هذه الدراسة موضوع مجلد بأكمله . ثم تبقى « فلسفة
النحو » ومخطوطها فيما أظن محقق ثم نظريات السكتا *Śaktas* التترية *Tantriques*
هذا فضلا عن الحركات المعاصرة التي يمر عليها للؤلّفون من الكرام لشدة تعلقهم
بالتراث القديم .

وإن الشعور الذي يستولى علينا عند قراءتنا لهذا الكتاب هو تقدير المجهود الذي
بذل فيه ، وإنه لمجهود لا نظير له حتى الآن من حيث غزارة مادته وعمقه . ونجد
فيه أول تحليل للكتب السنسكريتية — التي ما زال بعضها مخطوطا ؛ ويعلم للتحصون
صعوبة الإحاطة بهذا الأدب في لغته الأصلية ، ثم صعوبة عرضه عرضا موجزا مفهوما
في لغة غريبة . وإن كل من تحدث مع أستاذ كلكتا قد لاحظ ذاكرته القوية ثم هذه
السهولة التي يقرأ بها نصوصا واستدلالات يضل في أمرها الباحث الناشئ .

ويلقى هذا الكتاب ضوئا قويا على بعض شخصيات « فلسفة » . وإن المصرا الوسيط
الهندي ، الذي ظل مهملا حقبة طويلة نظرا للاهتمام الشديد بالأصول القديمة (والهند
هي الأرض المختارة للأصول) تبين فيه الآن النظريات للتنوعة التي كانت تتصارع فيه :

فقد القرن العاشر حتى الثامن عشر (وتلك على وجه التقريب حدود العصر الوسيط في الهند على الأقل فيما يخص الناحية الفكرية) ، ترى التفسيرات والمناظرات والمجادلات الطائفية تتعاقب ، وينشأ اللاحق منها على أطلال السابق . ويطلق وصف الفلسفة على أفكار من كل نوع . ولا شك أن كتبنا الفلسفية في الغرب تتناول بالدراسة مؤلفات علماء الأخلاق والاجتماع وقليل ممن عدا من الفلاسفة غير المتخصصين في هذه الفنون . ولكن الأمور في الهند تذهب إلى أبعد من هذا ، إذ أن كل علم يقوم على قواعد ، من الطب إلى صناعة الشعر ومن النحو إلى الدين ، لكل علم ما يخصه من علم كلى (ميتافيزيقي) ونظرية في الوجود : ونخص الدين بالذكر إذ أنه حول بعد فترة معينة معظم المذاهب القديمة إلى جانب التصوف . ولكل طائفة من الطوائف كتبها المستمدة من المصادر القديمة وإن كانت صورتها تتجدد وفق الحاجات العملية للحياة .

وليس في كل هذا ما يمكن يانه على حسب الترتيب الزمني . ولن يكون لذلك أى معنى . فليس في الهند تفكير خاص بالقرن الثالث عشر ولا مذاهب أو أدب يتميز به القرن السادس عشر . وإنما في الهند حركات فكرية مستقل بعضها عن البعض ، معاصر بعضها للبعض منذ زمن بعيد في القدم ، تتجدد وتزداد عمقا باختلاف الصور عليها . وإن الذى نحتاج إليه أشد الاحتياج لتوضيح هذه الحركات هو وصف الطوائف نفسها ووصف نظم الجماعات الدينية . ولكن الهند ، وإن كانت أكثر بلاد العالم تدينا ، ليس فيها إلى الآن هذا التاريخ للفصل عن الدين الهندوسى الذى لا زال ننتظره من علمائها الكثيرين .

إن مادها ، وهو محور المجلد الذى نتكلم عنه هو أحد هؤلاء الفلاسفة من رجال الفرق . وهو يشتم بصفاتهم وينحصر في دائرتهم . وهو ينفرد بين الفيدانتين جميعا ، بالابتعاد أكثر البعد عن مصادرهم القديمة . فهو يصنع من مذهب ينزع صراحة منذ البداية نحو القول بالوحدة (إن لم يكن نحو الصورة المطلقة منه التى نجدناها عند سنكارا) مذهباً ثوياً أو بالأحرى مذهباً من مذاهب الكثرة *Pluralisme* كما يدل على ذلك العنوان الثانوى للمجلد الرابع (وهو عنوان لا يصدق تمام الصديق على فلاها الذى يأخذ بنوع مستحدث من اللاآتوية) . إن مادها يعتبر للوجود المطلق من ناحية ، والعالم والنفوس الباقية من ناحية أخرى ذوات متعادلة . تلك هى الصورة التى يتخذها في الهند الوفاء لنص أسلى والتعلق الروحى بمذهب ما .

وإلى جانب دراسة مادها التي كان مستغرقا في التفكير في لاهوت بدائي أسامه الحب الخالص للسمى بهكتي *Bhakti* فإن الكتاب قد ألقى لأول مرة ضوءا ساطعا على مؤلفات جاياتيرتا *Jayatirtha* وفياساتيرتا *Vyasatirtha* الذين خلفاه في رئاسة المدرسة . ويعتبر الأستاذ داسجويتا هذين للفكرين — لاسيا الثاني — أعظم من خلقهم الهند من أصحاب النظريات . ونستطيع أن تصور مقدار ما زلنا في حاجة إلى قطعه من المسافات عند ما نتأمل أن مجرد اسميهما لم يرد في أي كتاب آخر ، لا في كتاب الأستاذ ماسون أورسيل *Masson - Oursel* ، ولا في الكتاب القيم الذي ألفه الأستاذ فون جلازناب *Von Glasenapp* الذي ترجم إلى الفرنسية منذ وقت قصير .

ونستطيع أن نقرأ في كتاب داسجويتا للنقاشات التي عقدها هؤلاء الملطون مع أتباع سنكارا لاسيا (مدهسودنا *Madhusūdana*) حول للبداي الأساسية في الفيدانتا التقليدية ، وعن الوهم الكوني والنفس ، وفي هذه النقطة تتعارض آراء الأستاذة المحدثين مع آراء السنكاريين تعارضا أشد من أي تعارض نجده في مدارس ليست فيدانتية : وحقا إن أعظم الخلافات في الهند تركز في نطاق حركة واحدة بنفسها .

ولست واقفا من نوع الأمر الذي يمكن أن يتركه هذا الكتاب الصعب لدى قارئ غير ملم بالأفكار الهندية إن هو استطاع أن يصبر على إتمام قراءته . ونحن لا نجد هاهنا هذا التطور الحيوي الفصالي الذي كاد أن يكون ضروريا ويبدل على توسيع وتعميق للقيم الإنسانية ، هذا التطور الذي حدث فيما بين عهد الفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى عهد أفلاطون . بل إن ما نجده أمامنا هو مذهب مدرسي : على أنه يحوزه الدلالات للميزة والحيوية الإنسانية وما تزخر به سائر المذاهب المدرسية من المعارضات العقلية . إن الأستاذ داسجويتا يعرف الفلسفة الغربية وقد كتب عنها بعض المقالات التي يمتزج فيها التراث الشرقي عن ذوق عند عالم يتجمل بالمذهب الإنساني بما يحاول كبح جماحه من استطلاع للمعارف . ولكنه يظهر في هذا الكتاب تفضيله في جميع الأحوال لاستبعاد كل شيء من شأنه أن يدعوه إلى المقارنة بما ليس من الموضوعات الهندية . فنحن هنا حقا في العالم الهندي ويطلب إلينا أن نتجرد من جميع ما نحيا عليه من قيم .

ومهما كان الأمر فإننا نرجو أخلص الرجاء أن يبلغ هذا الكتاب العظيم غايته من التمام . ولا شك أن هذه هي المناسبة الأخيرة (وهي أيضا الأولى في الوقت نفسه) التي ينهض فيها رجل واحد بالإحاطة في هذه الحدود الواسعة بمجال البحث بأ كله .

فن الشعر وعلم الجمال عند الهنود

بقلم : لويس رينو (١)

ليس كتاب الدكتور كين من بين تلك الكتب التي تستهوى من خارج الهند عددا كبيرا من القراء . ولا يحتوى الجزء الثانى منه إلا على تحقيق لجزء من كتاب سنسكريتى فى صناعة الشعر عنوانه « مرآة التأليف الأدبى » . ومعها تعليقات مفصلة تبجل من الكتاب دليلا للمشتغلين بالدراسات الهندية . ويتضمن الجزء الأول ، وهو مختصا الآن فى هذا المقام ، يانا لفظ الشعر الهندى مستمدا من المصادر السنسكريتية ، ويشتمل على كثير من النصوص أدرجت دون ترجمة وحق ماورد خلالها من مصطلحات فنية يبق على حاله فى الأصل دون أدنى توضيح ، وزاد الطين بلة أنها مثبتة بالحروف الناجرية Nagari . وذلك أيضا سبب آخر من الأسباب التي تدعونا إلى أن نتكلم هنا عنه بعض الكلام لا سيما وأن هذه الطبعة الثالثة هى فى الواقع كتاب آخر جديد هو أوفى ما كتب حتى الآن فى هذا الفن من الأدب . ويعتمد هذا الكتاب مثل سائر ما نشره الدكتور كين ، وهو الذى اشتهر على الخصوص بكتابه الكبير عن تاريخ القانون الهندى ، على استقصاء الكتب للؤلؤة فى صناعة الشعر ومعظمها مجهول فى الغرب . ويبلغ مقدار ما فى هذا الكتاب من أخبار ومعلومات مستقاة مباشرة من المصادر الأولى من الكثرة الهائلة متضاد دونه سائر الجهود . ولن نقف هنا طويلا عند وصف النصوص الخاصة بالبلاعة ، وهى تشغل أكثر صفحات الكتاب ، ولا عند ما يتصل بهامن مشاكل متعلقة بتحديد تواريخ الحوادث وأزمنتها ومحة نسبة النصوص إلى من تنسب إليهم وصفة القرابة

(١) Louis Renou : *The Sāhitya-Darpana and the History of Sanskrit Poetics*. By P. V. Kane, (3d ed.) Bombay, 1951. Pp. 433 + 64 + 345. 80.

Comparative Aesthetics. By K. C. Pandey. Vol. I. *Indian Aesthetics* (Chowkhamba Sanskrit Series, Studies, Vol. 11). Benares, 1950. Pp. 486. 80.

والنسب بينها مما تثيره كل مشكلة في ميدان علوم اللغة الهندية ، وهو ميدان متغير غير ثابت . كل هذا يتعلق بميدان التحصيل العلمى المحض . على أن الذى يستأثر بجذب انتباهنا هو بيان المؤلف لمذاهب الأدب .

لقد نما البحث بين الهنود في فن الشعر نموا بطيئا إبان القرون الأولى من التاريخ الميلادى مسائرا لنمو الشعر غير الدينى وكان بطيئا في أول الأول ثم تقدم تقدما سرعا بعد ذلك . وفن الشعر هو فرع من الفروع غير الدينية القليلة العدد بين فروع المعرفة في الهند القديمة . وقد أرسى قواعده في عصر « كاليداسا » *Kalidāsa* في القرن الخامس بعد الميلاد على وجه التقريب . واستمد هذا الفن شيئا كثيرا من تعليم آخر ، هو فن الدراما وهو عند الهنود فن قائم بنفسه ، وصناعة الشعر فرع من فروعها أو آلة له . ويدور فن الشعر حول معنى مركزي يعبر عنه بكلمة « رزا » *Rasa* ومعنى يدل على حالة للنفس يصح تسميتها باسم الذوق أو « اللزاج » وأقرب الكلمات إلى أداء معناها هي الكلمة الألمانية *Stimmung* ؛ وظل هذا المعنى متأثرا بالدراما أحد من تأثره بالشعر بكثير ؛ إذ الحاجة ماسة إلى ما يوجد في الفعل الدراماتي من فتنة وحركة لتخليص هذا الذوق أو « اللزاج » المركب وإعطائه من الوقت ما يسمح له بإظهار آثاره . وهذا اللزاج شرط ينبغي وجوده عند الاستماع أو القارئ ، ويفضله تتفق « حالات النفس » *Bhāva* (بهاوا) مع الأثر الفنى فتفعل عند إدراكه انفعالا يحملها على التمييز عن نفسها وتغترع على هذا النحو إحساسا بالذلة تطول مدته . وقد نشأت فلسفة مدرسية بأكملها وتوسعت حول معنى « اللزاج » أو الذوق (رزا) متضمنة إسهابا كثيرا في وصف الحالات الإضافية والحالات المقارنة وحالات الانتقال التي تنبأ بها « حالات النفس » (بهاوا) ليظهر عنها هذا « اللزاج » (رزا) . وبذلك تدخل النظرية القائلة بوجود طبقات من حالات النفس تحت حالات الشعور في ميدان علم الجمال . ولهذه النظرية شأن ملحوظ في كثير من أنواع التفكير . ويقترن ظهور « اللزاج » بضرب من تغيير الوضع حيث يبعد القارئ لنفسه خلق ما بدأ الشاعر المبدع بتجربته في نفسه كما يرى القارئ في أعماق نفسه صورة لتجربة الشاعر . على أنه لا يقتضى لهذه التجربة أن نتحدث « اللزاج » ما لم يتخلص الشعور بها من التعلق بالشخص ويصير غير شخصى على نحو الشعور المجرد .

ويطابق هذا البحث عن مبدأ عال كفيلا بتفسير الإبداع الشعري اتجاه معظم التعاليم الهندية إلى الاعتماد على أساس مبدأ واحد يفسر كل شيء . وعلى ذلك يكون علم الجمال فرعاً من فروع الفلسفة .

وقد ظهرت مبادئ أخرى في أزمنة مختلفة . وذهب بعض المؤلفين إلى أن التعبير الشعري كله ليس إلا « صورة » أو « تحلية » . وكان هذا المذهب أول ما راج من نظريات ، وذلك من غير شك بسبب استناده إلى ملاحظة المظاهر المباشرة . ولكن سرعان ماتين أن « الصور » طارئة على أصول الشعر وأنها ليست صالحة لتفسير طبيعته الدائية ؛ ولذلك أجه الانتباه إلى ما فيه من « غرابة » و « سحر » وإلى ما فيه من صفات « الطرب » و « العجب » بل إلى ما فيه من قوة « التخصيص » (بمعنى أن يمثّل الإنسان بالشعر كأنه خاص به) وقد حملوا جميع هذه الألفاظ أكثر مما يصح لها أن تحملها . ثم وقف البعض أيضاً عند « غمامة الأسلوب » وظن بعضهم أن ذلك ميزة الشعر في جميع أدواره وبه يتميز عن نسق « الأسلوب الطبيعي » الذي يجري في شؤون الحياة اليومية . وبما كان معنى « الطرق » أو « السالك » *Riti* « ريتي » موازيا لمعنى « الأسلوب » ولكن « الطرق » ليست إلا وجوها للتعبير مستقلة عن رغبات المؤلف ، أو على الأقل تجري على قواعد سبق تقرررها على حسب خرافات جغرافية معينة : ومعنى ذلك أن يكون تأليف الشعر تابعا لطرق (ريتي) معينة كما تجري للموسيقى على حكم *Raga* (رجا) معين . وأوجه ما وصلت إليه النظرية السنسكريتية من أصول هو مبدأ « دهفتي » *Dhvani* أى « الجرس » (بتسكين الراء) أو الوقع في السمع . وقد غلب هذا القول على سائر التعاليم الهندية مدة طويلة لا تقل عن ثلاثة قرون أى من القرن الثامن إلى القرن الحادى عشر إلى أن انتهى الأمر بالرجوع إلى القديم ؛ وكان هذا هو مصير الفكر الهندى فى سائر الليادين ؛ حيث رجعت القيم القديمة الأولى إلى الصدارة ؛ وانحدرت صناعة الشعر شيئا فشيئا وهي تسمى ببلون جدوى إلى الرجوع إلى مصادرها القديمة . والديكتور كين لا يتكلم كثيرا عن « دهفتي » *Dhvani* . وهو يشير بالطبع إلى ما يرجع إليه من مصادر . على أن كتاب الأستاذ بندي *Pandey* ، وهو كتاب مهم ، يوفر ما ينبغى من بناء لا تقفأ أثره ، ويكفى الرجوع إليه إذ أنه يحمل معنى « دهفتي » *Dhvani* من بين ما يدور حوله من اللامى للركزية . ويحتوى أيضا هذا المجلد الأول من كتاب « علم الجمال للقارن » *Comparative Aesthetics* على دراسة عامة لصناعات الشعر والدراما السنسكريتية منذ بداياتها حتى زمن « ججاتا » *Jagannatha* فى القرن السابع عشر وهو آخر مؤلف له شأن مذكور . وأكثر ما يعنى بدراسته فى الكتاب هو أبهفجيتا *Abhinavagupta* العالم الفيلسوف الكبير من القرن العاشر الذى جهد أكثر من غيره فى سبيل تحرير « دهفتي » مبدأ أسمى فى علم الجمال الأدبى .

وينهب أنصار « دهفى » إلى أنه يوجد فوق قوى الكلمة الثلاث التي هي قوة التعبير للباشر وقوة الصرف وقوة التعبير المجازى قوة أخرى رابسة أم وأقوى وهي قوة « دهفى » أو الإيجاء . ومثال لذلك غير مستمد من عالم الأدب كغيل بتوضيح المقصود ، هذان عاشقان اتفاقا على موعد للقاء عند شاطئ « جودافرى » *Godavari* . وتصل الفتاة إلى المكان المتفق عليه قبل أن يحىء الفتي قترى رجلا يحى زهورا فترغب في أن تصرفه عن المكان دون أن ينتبه إلى ما تريد . ولما كانت تعرف أنه يخاف كلبا اعتاد أن يضرب في هذه الناحية فإنها قالت له : « لك ألا تخاف السير في هذه المنطقة فقد قتل الكلب اليوم قتله أسد كاسر يعيش في الغابة بالقرب من التهر » . ويسرع جاني الزهور في الفرار ، ويكون ذلك هو ما توقع حدوثه وهو ما يقال إنه نتيجة « دهفى » .

ومن الصعب تصور مقدار ما أثاره هذا للمنى من جدال كثير ؛ فقد حاول البعض أن يفسره على أنه داخل تحت نوع التعبير المجازى ، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنه أمر مستقل بنفسه أسمى من سائر وجوه التفسير . وكان النظر في النحو ، وهو ما لا بد منه للدخول إلى فن الشعر ، قد أدى إلى معنى قريب منه يعبر عنه بكلمة « اسفوتا » *Sphota* التي تدل على « الانفجار » وهو موضوع صوتي دائم به ينتقل اللفظ إلى الشعور واللفظة نفسها ليست إلا الصورة التي يظهر بها من تلقاء ذاته . وللجرس أيضا عمل آخر يؤديه في مجال آخر وذلك في طريقة « تنترا » *Tantra* الصوفية في النطق أو الإبانة الصوتية ويقول أبهنتجيتا *Abhinava gupta* إن إدراك « للزاج » أو « الدوق » (رزا) إنعاش الشعور بأمر موجود من قبل بالفعل وهو « دهفى » . ويتأثر هذا الإدراك بفجر الشعر المحيط بالنفس الضاغطة بقوله على ما تنطوى عليه من استمداد للفرح والبهجة . وفي هذا يدرك الإنسان ترجمة إلى مصطلحات علم الجمال لما يدل في لغة الدين على معنى الوصول إلى الخلاص . ونحن منتظرون في اهتمام شديد لما سيأتى من بحث في نظريات الشعر مما هو موضوع المجلد الثانى من كتاب الأستاذ بندى . وإن ما تتميز به الأفكار الهندية وما بينها وبين التفكير البرهمنى من علاقة وثيقة كما يظهر من متابعة مثل هذا الكتاب العميق ليس مما يجعل منهج المقارنة أمرا سهلا التطبيق سواء كان الفرض منه هو اقتفاء أثر الأفكار في تأثير بعضها في البعض الآخر أو الكشف عن أساس مشترك بينها أو مجرد التوضيح لما بين المذاهب من خلاف . وقليل بين جميع فروع التعليم التي نشأت عن عبقرية الهند ما يبلغ ثبوت أصوله الهندية مبلغ علم الجمال ^(١) .

(١) نتذر لاستمارتنا ليليا من الباربات عن كتابنا « اللغة السنسكريتية والتأناة » *Sanskrit et Culture* المنشور في سنة ١٩٥٠ .

إحياء العلوم الشرقية

بقلم: لويس رينو^(١)

كان من أوفق الأمور أن يقوم الأستاذ ريمون شواب بتأليف هذا الكتاب ؛ فقد هيأته لذلك العمل أسباب كثيرة ملائمة : مثل اتصاله في شبابه بـ يالبر بورج *Elémir Bourges* وطول ألفته بالمستشرقين وما سبق له من مؤلفات تعهدية كثيرة ، (كانت أساسا لكتابه عن أنكتيل ديرون *Anquetil - Duperron* حيث وصف شخصية هذا العالم المجهّد النبيل الذي كان من رواد السكتشفين للنصوص الهندية والفارسية) . وكان لا بد ، فضلا عن ذلك ، لإصابة التوفيق في هذا العمل ، ما توفر لديه من شغف بالبحث العلمي وقدره موهوبة على وصف الشخصيات المشهورة والمغمورة وصفا تشيع فيه الحياة وعلى إدراك ما ظهر في الصور للماضية من مذاهب .

وفي أواخر القرن الثامن عشر استطاع الباحثون أن يحلوا رموز الكثير من المخطوطات المهمة وأن يتبينوا مضمونها فتيسر بذلك سبيل الاطلاع على الآداب الشرقية ، ومنذ ذلك الوقت كان لهذه النصوص الجديدة على الغربيين من التأثير ما هو أعمق وأبعد مدى مما بدى في ظاهر الأمور . ولم يكن ظهور هذا التأثير ، على نحو ما ذهب إليه الظن في كثير من الأحيان ، في مجرد ميل إلى الغرب من الأمور ، فليس ذلك إلا مظهره السطحي الذي لم يغفل الأستاذ شواب مع ذلك أن يحقق قيمته النسبية في هذا المجلد الضخم . وإنما ظهر التأثير الحقيقي في كثير من تبادل الرأي بين العلماء والمطلعين من المهواة من جهة والكتاب والفنيين من جهة أخرى ، كما قل قلناه أيضاً بواسطة أحاديث الصالونات وتقارير الرحالة وغيرهم ممن لا يكادون يذكرون من ناقلي الأخبار . ومن ميزات هذا الكتاب أن رجلا مثل لنجوينيه *Lanjuinais* وبوتيه *Fauthier* وديكستين *d'Eckstein* ومن يعدم بقليل ج. ج. أمبير *J. J. Ampère*

(١) *Louis Renou : La Renaissance orientale, by Raymond Schwab. (Bibliothèque historique), Paris: Payot, 1950, Pp. 526, 80.*

وفوريل *Fauriel* يجدون فيه ما يستحقون من تقدير منصف باعتبارهم من رواد الاستشراق ونأشروه .

والهند وضع ممتاز في هذا الكتاب ، لاعن تفضيل شخصي ، ولكن لاتجاه المؤلف في ميوله نحو القيم الروحية . وهذا مجال لا يبارى الهند فيه أى بلد آخر . وإذا كان الأوروبيون بسبب ذبوع المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر فىا بينهم رضون بثقافة الصين فإنهم فى القرن الذى ساد فيه المذهب الرومنى كانوا بحاجة إلى ثقافة الهند والأدب السنسكرىقى الذى هو أنفس ما فيها من كنوز . وقد كشف فى سنة ١٧٨٠ عن هذا الكنز وعثر فيه على كتب للتعليم كما عثر فيه فى نفس الوقت على نماذج من الشعر الفئائى (لا سيما سكتالا *Sakantala* التى كان يحلم بها جميع الرومنسين) . وبعد ذلك عرفت فى أوائل القرن التاسع عشر أناشيد الفيدا *Veda* لللحمة الكبرى ثم مجموعات البورنا *Puranas* ثم عرفت أخيرا آثار البوذية التى لم يبدأ العلم بها على وجه عام قبل أن ينشر برنوف *Barnouf* كتابه عن تاريخ المذهب البوذى *Histoire de Budhisme* فى سنة ١٨٤٤

والذى يدهش الباحث فى الثقافة الهندية هو كيف استطاع عدد من النصوص كان فى البداية قليلا ومعه زر يسر مما يوثق بصحته من الأخبار أن يحدث مثل هذه اللوجة من الشعور . ومن السهل إحصاء ما يستحق الذكر لميزة فى لقوة أو أدبية من بين جميع ما ترجم عن النصوص الهندية التى كانت قرية النال فىا بين سنة ١٧٨٠ و ١٨٤٠ : وأعفى ترجمات الشعر الجميلة التى صنعها ولهم جونز *William Jones* وإن لم تكن الترجمة دقيقة ؛ وكذلك ما ترجمه إلى الفرنسية العالم العظيم برنوف ترجمة تستحق الإعجاب وهو كتاب « بهجفتا بورنا *Bhagavata-Purana* » و « زنبقة قانون الخبر *Lotus de la Bonne Loi* » . وما عدا ذلك فإنه يكاد لا تستلغ قراءته . ولكن غير المختصين لا تمنهم الدقة . وكذلك فإن الفيدا البدائية ، وهى شعر من نوع ما يقال حول موضوع الرعاة *idyllic* ، وكانت مقبولة على أنها الفيدا اللدقة حتى سنة ١٨٧٠ ، لا تقل إغراء وقتنة عن الفيدا للربة الخاصة بشماثر الدين ، وهى التى ثبت تحقيقها منذ ذلك الحين .

وقد انتهى هذا « الإحياء للملوم » بنهاية القرن التاسع عشر ؛ وربما كان ينتشه وواجز وتولستوى ثم آخر أبطاله . وفى هذا الوقت تم استيعاب كل ما يمكن قبوله وتمثله . وكان ذلك نهاية دورة تعود بدايتها إلى هررد *Herder* وإلى جويته فى شبابه .

وما بقي بعد ذلك مما كان يصح استيماءه من هذا الأدب كان خاصا جدا بحيث لم ينتقل مباشرة إلى تيار الثقافة العامة .

وبدل على انصراف البعض عن هذا الأدب دخول علوم الخفاء فيه . ولا شك أن الحركات السرية لم يخل منها أى عصر . ويذكر الأستاذ شواب أن عددا من أوائل المستشرقين كانوا أعضاء في جمعيات سرية مثل جمعية « أصحاب النور » *Ordre des Illuminés* وجمعية « وردة الصليب » *Rose-Croix* ومحافل البنائين الأحرار وجمعية سان مرتان الخاصة بالحكمة الإلهية (التيسوفية) . ولكن إفساد القيم الشرقية يبدأ في القرن العشرين وذلك بتأثير الحركات التقليدية في اللذهب البوذي الجديد والمذهب الفيتدنى الجديد . وهي بدع تشوه حقيقة الهند . ويوافق ظهور ما يسمى بالحكمة الإلهية الهندية ، وهي التي يرجع أصلها إلى سنة ١٨٧٥ ، ظهور الناهج الدقيقة الحديثة في علم اللغة في الغرب لاسيما في فرنسا حيث أحيى تدريس اللغويات الشرقية في حدود هذا الوقت ، ومنذ ذلك الحين اقتصرت الطرق التي سلكها كل من المربية العلمية والأوهام الدخيلة في العلم . وأحسن السيد شواب إذ ختم بحثه والدراسات الشرقية في أوجها وقبل أن تأخذ في التراجع وقبل أن يتحول الادعاء إلى تمويه كما قال هو بنفسه في بعض المناسبات . وبذلك يبلغ الكتاب غايته بين أسباب البهجة والصفاء .

ومن المسلم به أن « إحياء العلوم الشرقية » (وقد استعير هذا الاصطلاح الموفق من عبارة صاغها إدجار كيني *Edgar Quinet*) له ماض طويل وتاريخ قديم . وقد كان استكشاف هذه العلوم على وشك الحصول في القرن الثامن عشر بفضل ما تضافر من جهود البعث الدينية المسيحية (لاسيما الفرنسية منها) التي أقامت في الهند ، وجهود العلماء الغربيين مثل أنكيتل وده غنيس *de Guignes* اللذين كانا ينيان بالبحث عن الأصول الآسيوية وكذلك النبلاء المخلصين « بانديت » *Pandits* ممن تفتحت أذهانهم نحو الغرب مثل مريداس بوليه *Maridas Poulle* الذي يعتبر السيد فليوزا *Fillozat* اجتماعه بالعلامة ده غنيس بداية الدراسات الهندية .

ولكن الأستاذ شواب لم يكن همه في المحل الأول تاريخ الدراسات الشرقية (ومع ذلك فقد جاءنا هذا الكتاب ببعض هذا التاريخ على الأقل) بالرغم من كثرة إشاراته إلى هذه الناحية من موضوع بحثه ، بمقدار اهتمامه بإثبات الطرق والوسائل التي أصبحت بها هذه المعارف المستكشفة بعد اندراسها جزءا من تراث الإنسانية الثقافي .

وعند بدء الاتصال بهذه العلوم الشرقية كان الإنجليز هم الرواد ولم يزل السبق في حل رموز المخطوطات وقراءة قلمها ؛ ثم انتقل مركز الدراسة فترة من الزمن بيد ذلك بفضل برنوف إلى باريس ؛ لكن الألمان اختصوا مع ذلك بفضل لا ينكر وهو تنبيه الأذهان وإثارة الأفكار . وليس يتبع ذلك ثبوت قرابة خاصة تصل بين الروح التبتونية والشرق بالرغم من جميع ما قيل في تأييد هذه الدعوى للظطربة (حيث قال بذلك كينيه وكثيرون غيره) . ومضى هوجو إلى ما هو أبعد من ذلك حيث قال ، فيما نهل الأستاذ شواب عنه : « انتهت الهند بأن سارت ألمانيا » . وبين الهند ، بل بين الشرق على العموم ، والاستعداد الرومنسي قرابة أكثر . ولذلك كان عنوان الفصل الأخير من كتاب الأستاذ شواب هو : « الشرق ، رمز الرومنسية الأعظم » . على أن حماسة قائمة على مثل هذه الأسس الواهية هي بلا شك نتيجة إلى حد ما من نتائج الوهم وسوء الفهم . ومع ذلك ، فإن هذا النوع من حب الاستطلاع هو على الأقل من طراز عال ؛ كما أن الحماسة التي تتجاوز في نواح مختلفة حدود المعرفة تستطيع أن تؤدي إلى الكشف بصيرة نفاذة عن خواص العبقرية الأسبوية .

وقد لمس السيد شواب جميع ما هو مهود من مصادر الكتابات وأخبار الأحاديث للتبادلة . وكثيرا ما تدل للؤلفات الصغرى والأفكار المنفصلة والمغنى التي لم يعبر عنها بصراحة على تأثير لم تخضع عنه الروايات وقصائد الشعر . وإنه لمن البعث محاولة الوقوف على مدى هذا التأثير لدى هوجو (من حيث هو تأثير هندي) وذلك بمجرد النظر في تأليفه المسمى *Suprémacie* (وذلك في كتابه المعروف بعنوان « الأسطورة » *Légende*) وهو تأليف مقتبس عن « كينا أبانشاد » *Kena-Upanishad* ، بينما نجد التأثير الهندي فياضا متصلا لدى لامرتين وميشليه اللذين لم يكونا أكثر استعدادا لتأثر من هوجو نفسه .

والذي يوجد أكثر من وجود التأثير المباشر هو المشاركة في الشهور والاتفاق في التفكير ، وليس هناك أى قياس مشترك بين ما كان في إيمان برونش *Browning* أن يعرفه عن الهند وبين الصفة القيدتية التي تتصف بها مؤلفاته التي كثيرا ما حركت الهنود أنفسهم حتى لقد اعتبروه واحدا منهم . وإن ما يبحث الإنسان عنه في الشرق وفي الهند على وجه خاص هو أمر حاضر وحاصل في النفس . وإنما الهند هي المكان الآخر للإنسان وهي الوطن الخرافي الذي يظهر فيه الأدب ذو المعنى المكون الذي

لا يطلع عليه غير أهله وهي أيضا وطن المذاهب والنزعات المضطربة التي لم تستوف نصيبها من التمام مما يعرفه الأستاذ شواب بوصف سلبى هو « المذهب المضاد للغرب » .
وإذن فإن « إحياء العلوم الشرقية » ، بالرغم من كونه نتيجة إلى حد ما لاتصالات معروفة وروابط أدبية مباشرة ، هو نوع من تلقيح الفكر العربى بالفكر الشرقى .
وبلغ مدى أثره أن جاء يوم ظهر فيه أن الكلاسيكيين *homo classicus* من رجال القرن الثامن عشر (بالرغم من شدة رغبتهم فى الاطلاع على الثقافة البعيدة) قد ولى عصرهم . وقد تتبع الأستاذ شواب تفاصيل الصورة الكبيرة التى تمثل هذه الرحلة العقلية أو هذا السفر فى المكان قصدا إلى الماضى بغية الكشف عن مذاهب الفكر القديمة وما اقترن بذلك السعى من انصراف تدريجى بتأثير الشرق عن « محور روما — فرساي » . فضلا عن ذلك فقد تصور الأستاذ شواب هذا العمل وأنجزه على نحو ما كان ينبغى ، تحلوه روح الشاعر التى تتوخى الفن والجمال .

العمارة القوطية وفلسفة العصور الوسطى

بقلم: لويس جروديكي (١)

هذا الكتاب الصغير الحجم أصله محاضرة أقيمت عام ١٩٤٨ في كلية القديس منصور في لثروب *Latrobe* (في سلسلة محاضرات و *Wimner Lectures*) ثم قام بنشرها رهبان لثروب البندكتيون . وبقى ترتيب الكتاب محتفظا بهيئة المحاضرة ، ولكن أضيف إلى النص كثير من التعليقات الإضافية . ولما كان هذا الكتاب مشهورا ونسبى تناوله بالبحث والناقشة في كل من أوروبا وأمريكا قبل أن ينشر ، لذلك فإنه لا يثير الآن في الواقع مزيدا من المسائل . وقد عني الكثيرون من الكتاب خلال السنين المائة الماضية بالنظر في هذه المسألة ويتفاوتون قريبا وبسدا في تناولهم موضوعها بالبحث والاعتبار . ونحن نعرف كلمة ديهو *Dehio* : « إن الفن القوطي هو تعليم الصور الوسطى المتمثل في الحجر والبناء » *Gothik ist eine steinere Scholastik* كما نعرف دراسات مال *Male* ومير *Meyer* عن العقود الدينية والأشكال القوطي ؛ وكذلك بحث دفوراك *Dvorak* للشهور عن « المنهج المثالي والمذهب الطبيعي في الفنون القوطية التشكيلية والتصوير » *Idealismus und Naturalismus in der*

Plastischen Gothik und Malerei المنشور سنة ١٩٤٨

ولكن هذه الصلة بين علم أصول الدين (اللاهوت) والفن التشكيلي لم تدرس حتى الآن إلا من جهة التوافق الزمني ؛ كما أن البعض أسند هذه الصلة إلى تأثير أصول الدين على الفن تأثيرا غير مباشر وذلك عن طريق الإيقونات (وهذا يقول الأستاذ مال) أو عن طريق الرموز (وبه يقول الأستاذ سور *Sauer*) . وفي القسم الأول من الكتاب يفحص المؤلف الأستاذ بانوفسكي هذه الصلات العامة المبهمة المتعلقة بنظام الحوادث في التطور أكثر من تعلقها بما تصف به الحوادث نفسها من صفات ذاتية .

By Louis Grodecki : *Gothic Architecture and Scholasticism*; (١)
by Erwin Panofsky. *Latrobe, Penna. the Archabbey Press, 1951.*
19. 5×14 cm. m. pp. XVIII

وتناظر مرحلة الفن الأولى من مراحل العصر القوطى المرحلة الأولى من مراحل فلسفة المصور الوسطى (التى يمثلها جلبرت ده لا بيه *Gilbert de la Porée* وأيلارد *Abélard*) ؛ كما أن عصر كنائس القرن الثالث عشر الكبرى المعروفة بالكاتدرائيات هو عصر القديس بوناڤتورا *St. Bonaventura* والقديس توما الأكوينى والقديس ألبرت الكبير ؛ وكذلك ظهور التحقيق فى زخرفة الأسلوب القوطى (وهو ما يسميه دهبو عصر التعليم المذهبي فى تطور الفن القوطى) يماصر مذاهب التدقيق التى اشتهرت بها طبقة « التابسين » من أعلام المدرسين فى المصور الوسطى من أمثال دنز سكوتس *Duns Scotus* وبروتو لاتينى *Branetto Latini* .

ووجه الطرافة والأهمية فى هذا الكتاب هو ما يرجع إلى محاولة الأستاذ بانوفسكى بترتيب علاقات من نوع آخر أعمق دلالة يسميها « علاقات صورية » تقوم بين التفكير اللاهوتى والفن ، وهى من نوع « العلاقة الحقيقية بين العلة والمعلول » وترجع إلى « عادة فى التفكير » اشترك فيها الصناع وعلماء أصول الدين . وقيام مثل هذه العلاقة أمر جازى الوقوع ؛ ذلك لأن التعليم فى المدارس والبيئة الفكرية العامة التى انتشرت فيها المناظرات على طريقة السؤال والجواب *disputaciones de quodlibet* لا بد أن يكونا قد أثرأ على كل من الفن الممارى وعلى المتعلم وعلى العالم الحقيقى وعلى الرئيس الحاذق فى صناعة البناء و « شيخ السوين للأحجار » *Doctor Lathomorum* كما لقب بذلك بيرده مترو *Pierre de Montereau* فى كتابة منقوشة . وأيضه فإن فيلارده هنكور *Villard de Honnecourt* يستعمل اصطلاحا فنيا من اصطلاحات العلماء المدرسين فى وصفه لرسم كنيسة اشترك فى بنائها مع بيرده كرى . *Pierre de Corbie* مع البحث بينهما وللناظرة *inter se disputando* .

وكيف يمكن وصف هذه العقلية العامة ؟ إن طريقة المدرسين تطلب إلى العقل أن يلتزم نظاما دقيقا فى التفكير والاستدلال . والطريقة التبعة فى البرهان على حقائق العقيدة الدينية هى الابتداء بقضايا يسلم بها العقل ثم للقابلية بين الحجج المؤيدة والحجج المعارضة والشبهات *similitudines* . ويخضع تأليف الكتاب الكبير الذى يسمى باسم « الجامع » *Summa* كما يخضع تأليف كل دليل من الأدلة لقاعدة فى التقسيم والتفريع على ترتيب يقتضيه منهج فى النطق حيث تجرى القسمة إلى أجزاء *Partes* وأعضاء *membra* ومساائل *quaestiones* وفقرات *articuli* . وهذه المحاولة لتنظيم الفكر وتحديدده لأجل الوصول إلى غاية الوضوح *manifestatio* من الممكن تبيينها على وجه مماثل فى طريقة الفنان فى التفكير . وإذا ما قورن طراز العصر القوطى بالطراز الرومانى

في العمارة تبين أن الطراز القوطي يعبر عن وضوح الموضوعات تعبيراً أقوى وأظهر كما يعبر عن تميز أدق بين الأجزاء مع الإفصاح عن توثيق الارتباط للنطق بينها . وكما أن « الوضوح » هو الغاية في تأليف الكتاب « الجامع » كذلك وضوح النظر وتقدير العقل للبناء سواء نظر إليه من الخارج أو من الداخل كانا أهم ما يشغل بال المهندس للمبارى . ويظهر تنظيم الكتاب اللاهوتي حيث يجري الترتيب فيه تبعاً للتناسق بين أجزاء الموضوع وأجزاء أجزائه وقد عبر عنه تعبيراً صحيحاً في ترتيب ما تدركه الأبصار من العمارة وذلك فيما عني به القرن الثالث عشر من تفضيل مبدأ « الردهة » ؛ إذ كان ينقسم هيكل البناء إلى دوحات متباعدة وتنقسم كل واحدة منها إلى طبقات أو شعب وأشكال معينة مثل النافذة وفسحات عقود الأبواب الثلاثية *triforium* وهي جميعاً مؤلفة من أجزاء أصغر على نفس الطريقة التي يجري عليها الطراز المتبع . ونحن نجد هنا في تأليف المكان أو السطح وضماً للأقسام للترتبة على حسب النظام للنطق حيث يتحقق الوضوح بواسطة ما بين الأجزاء التي تتألف منها العمارة من تمايل ، كما ييسر هذا الوضوح فهم البناء في جملة . وظاهر أن هذه الملاحظات سليمة . وربما صار ممكناً في ضوء هذه الأفكار الجديدة حل للمشكلة المروعة باسم المذهب العقلي في العمارة القوطية حلاً كاملاً (وهي مشكلة أثارت منذ أن أذاع بول أبراهام *Pol Abraham* دعواه كثيراً من الجدل والخلاف) . وإن ما ذهب إليه فيوليه لودوك *Viollet le Duc* وأتباعه من أن كل ترتيب أو تفصيل في البناء يهدف إلى تيسير منفعة معينة أو « وظيفة » محدودة لا يبدو بلا شك أن يكون من محض الأوهام . وذلك لأن للشكل للمبارى منافع أو وظائف كثيرة : منها الوظيفة البنائية والوظيفة العقلية أو المنطقية (من حيث إظهار الاتصالات بين الأجزاء وتوضيح ما يختص به كل عنصر من عناصر البناء من منفعة أو مكان محدود) ووظيفة التشكيل وكذلك الوظيفة الرمزية كما أثبت ذلك الأستاذ سور *Sauer* . وتوضح لغة الصور الوسطى نفسها عن تحديد الوظائف أو المنافع الخاصة بالمباني (وفي عرض هذه النظرية تتجلى دراية الأستاذ بانوفسكي بفقهاء اللغة) . فالعقود الحادة تسمى في لغة الصور الوسطى العقود الدائرية دورانا جزئياً أو فردياً *arcus singulariter voluti* ويسمى العقد المنكسر أو عقد السند باسم الدعامة . بل إن ما يختص به أشكال المباني من وظائف « منطقية » أظهر بلا شك في الفن القوطي ؛ فإن عناصر للفن المباري فيه متصلة على نحو اتصال الأعضاء بالمفاصل ومرتبطة بعضها ببعض كأنها حلقات منتظمة في سلسلة واحدة ومتفرعة عن أصل واحد كأنها منهج حقيقي من مناهج التفكير .

وحق تطور المارة فيما بين سنة ١١٤٠ و ١٢٧٠ بعد الميلاد في المركز الأصلي لكل من الحركتين المدرسية والقوطية أى في الدائرة المحيطة بباريس على امتداد نحو مائة ميل يصح الموازنة بينه وبين نمو التفكير المدرسي وسعيه لأجل الحلول النهائية ولأجل التوفيق النهائي بين المتناقضات من الأمور الممكنة وهو توفيق يجرى على طريقة الطفرة والتقابل في القياس (كما هو ظاهر من اصطلاحاتهم في المناظرات والخلاف إذ يقولون : ظاهر أن . . . *videtur quod* . . . ولكن يعترض على ذلك بأن . . . *sed contra* أو : أجب قائلا : *respondeo dicendum*) . ويحاول الأستاذ بانوفسكى أن يبين كيف أن هذا التقابل بين المذاهب المتناقضة التي آل الأمر إلى التوفيق بينها يجد ما يعبر عنه في صورة الواجهة القوطية (بما في ذلك المشكلة العويصة الخاصة بوضع النافذة الكبيرة المستديرة الملمة بالوردة) وكذلك في تطور عقود الأبواب الثلاثة *triforium* وفي هيئة الدعائم .

ولا يتفق بعض النتائج الواردة في هذا الجزء من الكتاب مع النظريات التي يجمع على قبولها المشتغلون بهذه الأمور (لا سيما في فرنسا) كما يتعارض معها على الخصوص الرأي القائل بأن تحقيق « الحلول النهائية » والتوفيق بين المذاهب المتناقضة يوجد في فن بير ده منترو *Pierre de Montereau* الموجود في مدينة سان دنيز أو في فن الكنيسة الكبرى بمدينة كولونيا . على أنه لن يضمف هذه النظرية ما يقوم من خلاف حول أى مشكلة جزئية معينة . وتنحصر قيمة هذه النظرية قبل كل شيء في منهجها وفي المهارة الطيبة في تطبيقه . ومنهج الأستاذ بانوفسكى هو منهج من شأنه أن يعقد أوثق الصلات بين الآثار الفنية والتيارات الرئيسية التي يجرى فيها التفكير الفلسفي أو العلمي وذلك من حيث ما يجمع بينها من علاقات صورية أو رمزية . ويؤدي هذا المنهج كما أدى من قبل فيما سبق من دراسات المؤلف عن النسب والمناظر في الفن وعن علم الإيقونات في العصور الوسطى وفي عصر النهضة إلى تأليف مفيد بين العلوم وذلك في أكثر من فرع من فروع العلوم الإنسانية .

أحدث مؤلفات كارل ياسبرز

بقلم: جين هيرش^(١)

إن فكر (كارل ياسبرز) لا يكشف عن تطور بمعنى الحج العقلي الذي يمكن تحديد طريقه ومراحله تحديداً دقيقاً . فإن فلسفته كما يقول هو نفسه ، كانت قائمة في نفسه منذ أن كان في سن السابعة عشرة . فليس ياسبرز واحداً من أولئك المفكرين الذين ينتظرون المشاكل ليتناولوها من الخارج . إن الأحداث الجارية في العالم ، والفروض ، والأفكار هي قوام تأمله وموضوعه ؛ ولكنها تتجمع لتؤدي مهمة الدعائم لنوع مختلف من الدراسة يعنى فيه بالجوهر وإن كان يكتشفه الفموض ، تشع أضواؤه حول أسرارهِ دون أن يبددها . إن موقف ياسبرز أشبه بالتأمل ، ففكره يغوص إلى الأعماق ويغوص في للوطن للآلم واللحظة للتأنيب ؛ وغايته تجربة واحدة على الدوام ولكنها لا ينضب لها معين ، ويدو رتياً إلى جانبها كل نوع من أنواع التجارب الأخرى التي تتميز بالتمدد والتنوع . ومن هنا كان للصور الرأسية أهمية في لُغته التي كأنها لغة كاهن . حيث تدفق عيون المياه وتوجد الهوة السحيقة ، والأراضى التي يفقدونها ويستعيدها ، والفموض الشامل الذي يكتشف العمق والارتفاع ، ويؤلف التفكير المتعالى تارة وينبذه تارة أخرى .

ولكن إذا كان نعمة سمات برزت في تفكيره في السنوات الأخيرة ، فإن هذا لا يرجع إلى ضرورة باطنة في تأمله ، وإنما آتى نتيجة تأثر عميق بأحداث تاريخية عشنا فيها جميعاً . إن فكر ياسبرز يتمخض عن نظريات بالغة في العنف ، تركز في معنى واحد بل إنها تتخذ صورة الأوامر ، عالمنا تظهر تعاليمه في هذه الصورة لا يسع الإنسان الحر إلا أن يقول : هاأنذا .

ويتعمد ياسبرز عن تعميمات العلم البرهاني التي لا اسم لها ثم يجد نفسه مولياً لظهور لحائط الحاضر العنلى ، مواجهاً قراراً ينطوى على مسئولية وتصل بلحظة واقعية في التاريخ . وإذا وجد ياسبرز نفسه منعزلاً لا سبيل له إلى القرار ، لم يكن له فُجّة خيار ؛ اللهم إلا أن يثبت جنود تعاليمه القوية في تربة للابسات التاريخية القائمة التي يتحنم عليه

(١) *The Recent Work of Karl Jaspers, by Jeanne Hersch.*

خوض غمارها ، ويربط نفسه بذلك المطلق المقول ، الذى لا رفض له ، ولا يحصى عنه ، أعنى به موضوع العقيدة .

ويترتب على ذلك توقف الفلسفة عن أن تكون علماً أو أخلاقاً أو عبارة أدق ميتافيزيقاً . والفلسفة شأنها شأن الدين ، تأمر وتؤيد وتلهم . والفلسفة كالدين يذكرها الإيمان . بيد أن هذا الإيمان يستند اليقينيات التى يعدها بها الدين . فموضوع هذا الإيمان لا يقبل التحديد من الوجهة النظرية . وفى غيبة هذه اليقينيات تقيم الفلسفة دعوتها على أساس الحرية . وإذ تواجه الفلسفة ذلك الحضم المضطرب الحافل بالجبرية والمأساة ، للنطلق فى تاريخنا ، تستمد غذاءها من النقطة الأصلية التى يصير فيها الإنسان إنساناً إذ يرى نفسه حراً . ودون أن تكون هناك حاجة إلى يقينيات خرافية مرتبطة بأمر يتجاوز حدود التجربة هو الموجود نفسه . الذى يظل بالنسبة للإنسان مجهولاً مغلفاً ، فإن الفلسفة قادرة على أن تحمل على كتفها عبء الحياة كله .

هذا هو للموضوع الذى درسه كارل ياسبرز فى كتابه « العقيدة الفلسفية » (١) .

وأياماً ما كان فإن خلود التفكير للتعالى ، يصطبغ بصبغة الألوهية من خلال حدة الحاضر التاريخي ، فى أهميته الحقيقية الواقعة . هذا ما علينا أن نواجهه . وليس أبعد عن موقف ياسبرز من التخاذل العقلي دون مواجهة الأحداث المعاصرة ، أو من ذلك الدرع الذى تتدرج به الرواقية . إن تعلق ياسبرز بالثقافة الألمانية التقليدية وجهه لبلاده ولفته حباً شياً خالصاً ، وإكباره أولئك الرجال العظام الذين جعلوا لهذا الوطن تألقه وسنانه ، كل هذا حدا به إلى أن ينطوى إلى أعماق وجوده فزعاً من الاشتراكية الوطنية . وإخالي اليوم مصغية إليه فى محاضرة ألقاها بعد تملك هتار لزمام الأمور ، وقبل اعتزاله العمل ، وهو على طلبة حاشية متصل بأحد المراجع فيقول : « أما فيما يتصل بالأجناس ، فما دام الناس لسوء الحظ يتحدثون عنها كثيراً فى أيامنا هذه ، فلنأى أوصيك بقراءة كتاب الأستاذ مره عن « أجناس مملك الرنجة » وستجدون فيه ما يمكن معرفته اليوم عن موضوع الأجناس عندما لا تختلط شهوات الناس بأعمالهم » .

وعندما افتتحت الدراسة فى أول كلية من كليات جامعة هيدلبرج عقب هزيمة الألمان ألقي ياسبرز خطبة الاقتباح . وقد خصص جميع محاضراته فى الفصل الدراسى

Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Munich : Piper (١)
Verlag, 1938.

الأول لموضوع *Die Schuldfrage* أى مشكلة مسئولية الألمان في الحرب الأخيرة .. وقد نشرت هذه السلسلة من المحاضرات في ذلك الحين^(١) .

وإذا كان علينا أن نزن بيزان التقدير ما في دراسات ياسبرز من استشهاد بالتاريخ فإنه ينبغي أن نضع أنفسنا في عين اللابسات التي وجد ياسبرز نفسه في معممها . فبعد سنوات عديدة من الاعتكاف والهدوء ، إذا به يقف من جديد في الدرج الكبير بالجامعة . كان ذلك عقب الهزيمة مباشرة . فالنظام الذي أزمع له أن يدوم ألف عام، قد تهاوى مع المدن التي دمرتها القنابل . ووقف الفيلسوف وجها لوجه أمام شباب كادت خبرته العقلية أن تكون معدومة - إذ كان كل ما عرفه هو الدعاية النازية بخططها للترجلة الفقيرة ، وإثارتها المفتعلة ، وقينياتها التي لا حد لها ؛ شباب كل ما عاشه هو الحرب وما حققته من نصر ، والاندحار وما جره من خراب . وفي الجانب الآخر من قاعة المحاضرة كان الدليل المادى متمثلا فيما هنالك من شواهد التخريب : تلك هي الجرائم التي اقترناها !

لا بد وأن سكونا رهيبا ساد المستمعين في قاعة المحاضرة أشبه انتظار مشوب بالقنوط والأذى . ولم يكن أحد منهم يجرؤ في مثل هذه اللحظة على أن ينبس بكلمة غير كلمات الاستغفار ، أو يتحرك غير حركات العبادة .

وبعد ذلك يبدأ الفيلسوف في الكلام . وهو يتحدث بصراحة تامة معتمداً على الحقيقة دون غيرها . وهو يحاول أن يرى بوضوح ويتحدث في صدق . وكذلك في لحظة الخطر الأكبر ، والموز الأغبر . ليس ثمة ما هو أئزم وآمن ، من أن تناضل متجهين إلى الحقيقة . لا إلى حقيقة عامة ؛ بل إلى حقيقتنا نحن ، حقيقة هذا اليوم ، الحقيقة التي تهدم كياننا ، الحقيقة التي بدلنا من قبل استنكار العالم لنا ، الحقيقة التي تكوننا كي الظى ، والتي تؤثر نسيانها ، لكي نرى بوضوح وتتحدث في صدق . فالفلسفة هنا ترحم إلى الفعل . فليس من شأنها أن تجلب لنا السلى والعزاء . نحن رجال . فالحقيقة وحدها أهل لنا ، فيجب أن نجعل أنفسنا أهلا لها .

وأيّا كان هول ذنوبنا ، فالظروف التي جعلتنا مذنبين هي نفس الظروف التي تجعل الإنسانية كلها مذنبية ؛ فإذا كان علينا أن نتجه اتجاهًا جادا متحررين من الهزل والتبذله فينبغى لنا أن نميز جوانب ذنوبنا المختلفة : من قانونية وسياسية وأخلاقية وميتافيزيقية ..

Jaspers, Die Schuldfrage. Zürich : Artemis Verlag, 1946. (١)

وعلى ذلك كلما استطرده المحاضر ، بدأت تبرز خطته وتنبسط إلى ما وراء مسألة الذنب الألماني تحت حكم هتلر إلى خطة عامة يمكن أن تصلح لأي امتحان جمعي للضمير ؛ أياً كانت ملبساته . ويدل على أن محاضرات ياسبرز عن مسئولية الألمان عن الحرب لها في اللابسات الاستثنائية التي ألفت فيها وفي قيمتها الفلسفية سيان متعارضان وإن يكن الواحد منهما معتمداً على الآخر ، يحملانها تحتل مكانها بين الأعمال الكلاسيكية في عصرنا .

يبد أن من المستحيل أن نأخذ مكاننا الخاص بنا في الواقع المعاصر دون أن نستعيد الماضي التاريخي بأسره ، ونبت فيه بحضورنا حيوتنا . وعلى ذلك أعاد ياسبرز تشخيص أدواء العالم المعاصر الذي سبق أن أعده في سنة ١٩٣١ في كتابه « الوضع العقلي في الزمن الحاضر »^(١) ؛ موجها النظر هذه المرة إلى الجانب التاريخي الذي ينبغي أن تشاهد من زاوية اللحظة الحاضرة . هذا التعديل يشغل كتاباً مهماً^(٢) . يرى ياسبرز أننا نشهد مطلع تاريخ عالمي . فلم يعد مصر هذه البلاد أو تلك أو هذه القارة أو تلك هو الذي يشغلنا وإنما مصر الجنس البشري كله .

ولا تلبث التواريخ القومية للتنوع أن تغدو إلى جانب هذا التاريخ الذي شمل جميع الحضارات ، أشبه بسجلات محلية . والآن وقد تكشفت لنا هذه النظرات العالمية ، سيتخذ الماضي بتمامه صورة جديدة . ويطلق ياسبرز أهمية حاسمة على ما يدعوه « بالفترة المحورية » *Achsenzeit* أعنى الفترة التي تمتد من سنة ٨٠٠ حتى سنة ٢٠٠ ق . م . فنحن نكاد نجد في وقت واحد في ثلاثة نظم حضارية عظيمة وجدت حينئذ — أعنى في الصين والهند واليونان — نبعاً من أفكار وقيم ومبادئ تتشابه في صميمها بالرغم من تمددها ، ويصل الإنسان عن طريقها إلى معرفة الأصول الثابتة لظروف حياته ومتنوعات إمكانياته الحرة .

وقد أصبحت الفلسفة تشغل نفس المكانة التي يشغلها التاريخ في جفر الزعامة الأوروبية . والفلسفة تستلزم التبادل الحر للأفكار بين الأذهان ، تبادلاً يتخطى حدود

(١) *Jaspers, Die geistige Situation der Zeit. Berlin : Verlag W. de Gruyter, 1931.*

(٢) *Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Munich : Piper Verlag, 1949.*

الزمان والمكان . ومن هنا تفسر العناية الفائقة التي أقبل بها ياسبرز على دراسة التفكير الصيني والهندي .

إن محاولة جعل التفكير عالمياً لتقفز اليوم من قارة إلى أخرى ، بل من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى كذلك . ومن التوقع للناس الذين تنسج يوماً عن يوم الدوائر التي يعيشون فيها ، أن ينمو وعيهم بأنفسهم وإحساسهم بخطر الدور الذي عليهم أدائه لخلق المستقبل . لقد حاول ياسبرز إذن في سلسلة أحاديث بالراديو جمعها فيما بعد في كتاب^(١) ، أن يزودنا بمقدمة للفلسفة ، مطلقاً جمهوراً كبيراً على الخطوط الرئيسية للرشدة لهذا التفكير وعلى للمنى الذي تحمله رسالته لجميع الناس ، وذلك في صورة بسيطة لا تخل لبساطتها بالجوهر .

إن فيلسوف اليوم يجب أن يقوم بدوره في مناقشة معاصره ، وأن يحود بهم دون كلل أو ملل إلى المسألة الجوهرية للطبيعة البشرية ، وإلى اللطالِب والإمكانات التي لا يكون بدونها كيان ما . وقد أتيحت لياسبرز الفرصة أكثر من مرة ليتخذ موقفاً في أحاديثه ومقالاته فيما يتعلق بهذه للشكلة أو تلك ، وجمعت هذه للقاتل والأحاديث في كتاب^(٢) . وباستعراضنا لبعض رءوس فصول هذا الكتاب يمكننا أن نصل إلى فكرة عن الموضوعات التي تونقت فيها : « مستقبلنا وجدته » سنة ١٩٤٧ . « الشر الأساسي في فلسفة كانت » سنة ١٩٣٥ . « كير بكارد » سنة ١٩٥١ . « عن الروح الحية للجامعة » سنة ١٩٤٦ . « نقد لتحليل النفس » سنة ١٩٥٠ . « العلم في دولة هنار » سنة ١٩٤٦ . « الشعب والجامعة » سنة ١٩٤٧ . « عن الروح الأوروبي » سنة ١٩٤٦ . « شروط ومجال لفلسفة إنسانية جديدة » سنة ١٩٤٩ . وهناك كذلك تحليل مختصر للتطور الفلسفي للكاتب ، وموقفه من المرف الجاري . فلم يعد اليوم يمكننا أن نتمزل مذهب في الفكر عن الظروف التي أدت إلى ظهوره . فالفكر يجب أن يظهر بشخصه . ويمكن ياسبرز أن موقفه العقلي نفسه لم يكده يطرأ عليه تغير ما منذ أن ترك للدرسة ، بالرغم من أنه انتقل من الطب ماراً بالعلاج النفساني ، متنبهاً إلى الفلسفة . ومن اللحظة التي أخرج فيها كتابه الأول الذي عرض فيه جوهر تفكيره « دراسة نفسية لنظريات إدراك العالم »^(٣) أقر بأهمية ماركس ودرسه وهاجمه . وقد عارض ماركس

Jaspers, Einführung in die Philosophie. Zürich : Artemis (١) Verlag, 1949.

Jaspers, Rechenschaft und Ausblick. Munich : Piper (٢) Verlag, 1951.

Psychologie der Weltanschauungen, 1919. (٣)

بشخصيتين يعتبرهما شخصيتين فذتين ، وهما شخصيتان خلقنا أثرًا لا ينكر في الفكر للعاصر ، أعنى بهما نيتشه وكيركجارد^(١) .

إن التجربة الناجمة عن مواجهة نيتشه وكيركجارد قد لا نجد ما يشغل مكانها اليوم ، وإلى جانب ذلك نفوذ أعظم وأصل ، أعنى التراث الفلسفى الغربى العظيم ، تراث أفلاطون وكانت .

إن ياسبرز لا يزعم أنه قد تم له وضع الفلسفة الحقيقية أو حتى فلسفة جديدة . وإنما هو يخرط نفسه فى سلك الفلاسفة التقليديين . والواقع مع ذلك أنه ليس ثمة سلك من هذا القبيل فى نظره ، ذلك أنه ينتمى إلى طائفة من المفكرين يجرى بينهم على مر القرون ، دون ما تحفظ وإلى غير نهاية ، تلك المناظرة الصعبة التى يدعوها « تبليغا » .
والتي دعائمتها وجود الإنسان والحقيقة .

وقد كرس ياسبرز لدراسة الحقيقة مجلدًا ضخمًا يحوى أكثر من ألف صفحة^(٢) . وهو يميز بين مجالها للتعددة التى لا يمكن رد الواحد منها إلى الآخر ، وتؤلف كلا لا يترزع . وهو يستخلص للطالب النوعية لكل منها ويكشف عن الحقائق الزعومة التى تزيفها البلادة والخرافة وهو يذود عن الحقيقة ضد أولئك الذين قد يقضون أيديهم فى استبداد دونها ، أولئك الذين يدعون امتلاكها بتمامها ، ويخلعون بامتلاكها صفة قانونية على نظام استبدادى شامل يفقد الإنسان فى ظله معنى الحرية ، وينكش إلى مجرد محجة تدور أو إلى مجرد شيء من الأشياء .

وعلى ذلك فالماركسية ، ونظرية التحليل النفسى ، ونظرية السلالات البشرية ، كل منها بطريقها ، تشوه الطبيعة الحقيقية للإنسان . وهى تحت ستار من البحث العلمى تخون الحقيقة والإنسان معاً . ومع ذلك فإن ياسبرز بعيد عن أن يبخس من قدر العقل ، كما يظهر بوضوح فى محاضراته فى هيدلبرج عن العقل ونقض العقل فى عصرنا الحاضر^(٣) . على العكس ، إن العقل نفسه هو الذى يتهانا عن أن نهبس أنفسنا فى حدود الخطط الضيقة ، وهو الذى يجرنا على أن نذهب إلى أبعد من ذلك حيث

Jaspers, Nietzsche. Berlin : Verlag W. de Gruyter, 1986. (١)
Jaspers, Nietzsche und das Christentum. Hameln : Verlag der Bücherstube Fritz Seifert, 1949.

Jaspers, Von der Wahrheit. Munich : Piper Verlag, 1947. (٢)

Jaspers, Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit. (٣).
Munich : Piper Verlag, 1950.

توضع المعرفة في ضوء التفكير المتعالى . إن ياسبرز يهاجم ذلك التهوين من شأن العقل الذي يعني البعض من ورائته القضاء على العقل ، ولكنه يدافع عن العقل أيضا ضد اليقينيات الآسنة الناجمة عن مجرد الفهم . إن العقل يبدو في تفكيره شغافاً ومحوطاً بالأسرار في نفس الوقت . وقد خلق ليتخطى حدوده خلال المطالب الدقيقة التي يفرضها ، والتي تتضمن دقتها دون رآخ وبصفة دائمة ، التفكير المتعالى الذي لن يدركه العقل ألبتة ، والذي هو مع ذلك شرط لكل حقيقة .

تعريف بالكتاب المساهمين في هذا العدد

إميل بنفينيست *Emile Benveniste* :

كان إميل بنفينيست يشغل منصب مدير دراسات النحو المقارن واللغات الإيرانية بمدرسة الدراسات العليا بباريس منذ سنة ١٩٢٧ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذاً لكرسي النحو بالكوليج دي فرانس *Collège de France* ، وهو الكرسي الذي كان يشغله أستاذه أنطوان ميه *Antoine Meillet* . وقد ظل الأستاذ بنفينيست سكرتيراً عاماً للجمعية الآسيوية في باريس منذ سنة ١٩٢٨ .

وأهم مؤلفاته هي :

نحو اللغة الصفدية *Sogdian Grammar* سنة ١٩٢٩ .

Persian Religions according to the chief Greek texts .

الأديان الفارسية بمقتضى النصوص اليونانية الرئيسية سنة ١٩٢٩ ، الطبعة الثانية مزبلة ومنقحة ، وهي تعمل كذلك النحو عند قدماء الفرس *The Grammar of the old Persians* التي كتبها *Meillet* سنة ١٩٣١ . ودراسات في الأسطورة الهندية الإيرانية *Studies in Indo-Iranian Mythology* (بالتعاون مع لويس رينو *Louis Renou* سنة ١٩٣٤) .

سيسيل موريس باورا *Cecil Maurice Bowra* :

عين مديراً لجامعة أكسفورد سنة ١٩٥١ . وإلى جانب كتابات السير باورا عن الشعر اليوناني ، تعد المؤلفات التالية عن الدراسة المقارنة للشعر الحديث ، ذات أهمية خاصة لقارئ مقالته الذي نشرناه في هذا العدد : تراث الرمزية *Heritage of Symbolism* سنة ١٩٤٣ ، كتاب عن الشعر الروسي *A Book of Russian Verse* سنة ١٩٤٣ من فرجيل إلى ميلتون *From Virgil to Milton* سنة ١٩٤٥ ، الخيال الرومنقي *Romantic Imagination* ١٩٥٠ .

نوهت السيدة جين هيرش في هذا العدد بأحدث مؤلف لكارل ياسبرز ، والسيدة هيرش إحدى تلميذاته النابهات . وبالإضافة إلى المؤلفات التي عدتها السيدة هيرش في مجالها ، يمكن القاري أن يرجع إلى المؤلفات التالية بوجه خاص : كتاب دراسة نفسية لإدراك العالم سنة ١٩١٩ *Psychologie der Weltanschauungen* . والعقل والوجود سنة ١٩٣٥ *Vernunft und Existenz* . ومع أن كارل ياسبرز استعاد جمهور المستمعين إليه والتابعين لتعليمه من الألمان فقد ظل محتفظاً بمنصبه كأستاذ للفلسفة في جامعة بازل *Basel* ، وهو يشغل هذا الكرسي منذ سنة ١٩٤٨ .

جلبرت مري *Gilbert Murray* :

يتحدث جلبرت موري في هذا العدد من ديوجين بصفته باحثاً كلاسيكياً وكاتباً معنياً بالشئون الدولية العامة . وفي مجال الدراسات الكلاسيكية يمكن أن تعتبر المؤلفات التالية ذات أهمية خاصة : نشأة اللوحة اليونانية *Rtse of the Greek Epic* سنة ١٩٠٧ . مراحل خمس للدين اليوناني سنة ١٩١٣ . العرف الكلاسيكي في الشعر سنة ١٩٢٧ . ومساهمة جلبرت مري الرئيسية في مجال الدراسات المتصلة بالفكر السياسي للعاصر تتمثل في كتبه التالية : للذهب التحرري والإمبراطورية سنة ١٩٠٠ *Liberalism and Empire* ومشكلة السياسة الخارجية *Problem of Foreign Policy* سنة ١٩٣١ وسنة ١٩٣٩ . محنة هذا الجيل *Ordeal of This Generation* سنة ١٩٢٩ . من عصبة الأمم إلى هيئة الأمم للتخنة وما بعد ذلك سنة ١٩٤٨ .

جان يياجيه *Jean Piaget* :

ظل جان يياجيه أستاذاً لعلم النفس التكويني في جامعة لوزان منذ سنة ١٩٣٧ وتتضمن مؤلفاته عن علم نفس الطفل ، وهو اللبدان الذي كان من السابقين في فتحه وتمهيد ، الكتب التالية :

اللغة والتفكير عند الطفل *Le langage et la pensée chez l'enfant* (سنة ١٩٢٣) والحكم والاستدلال عند الطفل *Le jugement et le-raisonnement chez l'enfant* (سنة ١٩٢٤) ودراسة عن منطق الطفل *Etude sur la logique de l'enfant* (ظهر في مجلدين سنة ١٩٣٣ — ١٩٣٤) والحكم الأخلاقي عند الطفل *Le jugement moral chez l'enfant* .

آلف سومرفلت *Alf Sommerfelt* :

هو أستاذ علم اللغة العام في جامعة أسلو . وكان وزيرا للتربية في حكومة النفي النرويجية في لندن سنة ١٩٤٠ إلى ١٩٤٥ . ورئيساً للجنة التنفيذية لمؤتمر وزراء التربية والتعليم في دول الحلفاء الذي انعقد في لندن سنة ١٩٤٤ - ١٩٤٥ . وقد خدم هيئة اليونسكو رئيساً لأول لجنة تنفيذية لها ، ثم رئيساً لوفد اليونسكو في مجالسه السنوية .

والأستاذ سومرفلت هو مؤلف *The Dialect of Torr* سنة ١٩٢٢
Norsk riksmålsordbok سنة ١٩٣٠ . واللغة والمجتمع *La Langue et la Société*
سنة ١٩٣٥ و *Hva er Rase* سنة ١٩٣٨ ، وعدد من الكتب والمقالات الأخرى

جون . ي . نف *John. U. Nef* :

هو أستاذ التاريخ الاقتصادي ومؤسس لجنة التفكير الاجتماعي بجامعة شيكاغو ورئيسها . ومؤلفاته في مجال التاريخ الاقتصادي تشمل الكتب التالية : نشأة صناعة الفحم في إنجلترا *The Rise of the British Coal Industry* سنة ١٩٣٢ ، والصناعة والحكومة في فرنسا وإنجلترا من ١٥٤٠ إلى ١٦٤٠ (سنة ١٩٤٠) ونوجه نظر القارئ إلى كتبه المتصلة بوجه خاص بموضوع مقاله في هذا العدد : الولايات المتحدة والحضارة . *United States and Civilization* سنة ١٩٤٢ والجامعات تروم الوحدة *The Universities Look for Unity* سنة ١٩٤٣ . وأحدث مؤلفات الأستاذ نف هي : طريق الحرب الشاملة *La route de la guerre totale* سنة ١٩٤٩ ، والحرب والتقدم البشري *War and Human Progress* سنة ١٩٥٠ وهذه المؤلفات تنبع من بحث المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي نجمت عن الحربين العالميتين في هذا القرن .

ر . دارسي جيلي *R. Darcy Gillie* :

ظل دارسي جيلي مراسلا لجريدة الما نشستر جارديان في باريس منذ سنة ١٩٤٤ . وقد كان مراسلا أجنيا لجريدة اللورتيج بوست *Morning Post* في وارسو ، وبرلين ، وباريس .

من جماعة إصدار النسخة العربية إلى رئيس تحرير مجلة ديوجين

السيد رئيس التحرير :

في العدد الرابع من « ديوجين » حددتم بوضوح رسالة مجلتكم . وقد دأبنا منذ ظهورها على قراءتها بانتظام ، وتابنا بشغف عظيم المجهود التي تبذلونه فيها . وحدا بنا إعجابنا للتزايد إلى التفكير في نقل هذه الرسالة إلى قراء العالم العربي . تلك إن مجلة ديوجين تبدو لنا قادرة على إخراج الشرق من حيرة الاختيار هذه . تلك هي الاعتبارات التي وجهت جماعة من الجامعيين إلى تعريف العالم العربي للديوجين . لقد عقدنا العزم على أن نقدم إليكم بمشروع إصدار نسخة عربية لمجلة ديوجين وذلك لما لاسناه من طابع ممتاز تنسم به مقالاتها ، وللهدف السامي الذي تستهدفونه في تحريرها .

يلوح لنا أن الشرق العربي الذي أخذ يثقل للحضارات الأخرى ، محتاج بدوره إلى مناهج يحدد له اتجاهها ثقافيا يستطيع فيه أن يتخطى الخلافات والمنازعات التي تدور في ميدان الحضارة .

إن شرقنا يتردد اليوم بين القيم الثقافية لماضٍ مجيد وقيم الغرب الذي انقصد له لواء النصر فزعم أنه غزا وحده للمستقبل إلى الأبد . ومن هنا آتى تردد الشرق بين حرص على التثبث بترائث الفكرى الذي تهبأ له على مر قرون من المجد ، وهو تراث قد عفا على أغلبه القدم وبين محاكاة لقيم الحضارة الغربية . هذه المحاكاة تبدو في كثير من الأحيان مهددة لدعوته الروحية العميقة .

(١) يسرنا أن ننمى هنا في أول أعداد ديوجين أو مصباح الفكر ترجمة موجزة للمخطاب الذي وجهه الزميل محمد سعيد السلطى مدرسة الفلسفة بجامعة الإسكندرية إلى رئيس تحرير المجلة ياريس مبراً عن رغبته وطائفة من أصحابه من رجال الجامعات المصرية في إصدار هذه المجلة باللغة العربية على نحو ما تصدر في كبرى اللغات الأوروبية . وكان هذا المخطاب نقطة البداية في مشروع إصدار هذه المجلة باللغة العربية .

ولكن ها هي ذى مجلتكم تفتح آفاقاً واسعة . ذلك أنه صار من الواضح أن جوهر الثقافة الإنسانية لا ينحصر في أصول الثقافة الأوربية . وهو ليس وقفاً على هذه الحضارة أو تلك دون سائر الحضارات . إن كل ثقافة وكل تراث لها اعتبارها في نظركم ما دام في الوسع معرفة النابع التي انبثقا منها وإن هذه للنابع هي التي تبحث عنها ديوجين أيا كان إخالها في البعد ومهما يكن التموض الذي يكتنفها . فعند هذا البحث الذي يتخطى كل جدال ، نلتقي جميعاً بالضرورة . فسواء أكان الأمر يتصل بالكشف عن مدنية انطمست معالمها في الرمال وزعزعتها العواصف ، وسواء أكان الأمر يخص باقتفاء آثار تراث يرجع إلى آلاف السنين أو التوسم في مستقبل يرجع العلم قيامه ، فتحن نحس بأن كل هذا يتصل بنا ، وأنتا لست بغرباء عنه .

إن الإخاء الذي يقوم هنا ، لم يمد إخاء ترددت قمته في أسمعنا مذاهب جدلية أساسها مصلحة الإنسان ثبت مع الزمن عجزها وقصورها ، ولم تمد الشعوب بالطبع تعتقد فيها ، ولكنه إخاء قائم على للملاحظة الموضوعية النزهة للوقائع الإنسانية . عند نقطة الالتقاء هذه ، عند هذا الملتقى المهيئ للإنسانية الذي يتمثل في ديوجين لن يتخلف الشرق ولا ينبغي أن يتخلف .

ديوجين

مُصْبِحُ الْفِكْرِ



مجلة دولية لعلوم الإنسان

يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

بمعاونة منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة

وتصدر النسخة العربية

بإشراف الإدارة العامة للعلاقات الثقافية بوزارة التربية والتعليم المركزية

لجنة تحرير ديوجين

- * الأستاذ د. و بروغن (الملكة المتحدة)
- * د. ا. كازو (المكسيك)
- * د. دايلا (الهند)
- * د. ج. فرايز (البرازيل)
- * د. في. جيريلى (إيطاليا)
- * د. م. هوكير (ألمانيا)
- * د. ر. ب. مكبون (الولايات المتحدة)
- * رئيس التحرير : روجيه كيوا
- * سكرتير التحرير : جان دورسون

النسخة العربية

- * رئيس التحرير : مصطفى حبيب المدير العام لـ وزارة التربية والتعليم

تصدر مجلة ديوجين في أربعة أعداد في السنة بتمس لغات

من المفرد من النسخة العربية ٣٠ والاشتراك السنوي ٨٠

الناشر

دار العلم : ١٨ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة

المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية

الهيئات العلمية المنفصلة اليه :

- * الاتحاد الدولي للمجامع العلمية .
- * » » » » الجمعيات الفلسفية .
- * اللجنة الدولية للعلوم التاريخية .
- * » » » » الدائمة لملباء اللغة .
- * الاتحاد الدولي لتعليمات الدراسات الكلاسيكية .
- * » » » » لعلوم النوع الانساني والسلالات البشرية .
- * اللجنة الدولية للفنون والاداب الشعبية .
- * » » » » لتاريخ الفن .
- * الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الاديان
- * الاتحاد الدولي للاداب واللغات الحديثة .
- * » » » » للمستشرقين .
- * الجمعية الدولية لعلم الموسيقى .
- * اللجنة الدولية للدراسات الأمريكية .

هيئة المكتب :

الرئيس	:	دكتور تشارلز ا . لودميارد	(الولايات المتحدة)
لؤلؤ الرئيس	}	الاستاذ فيليس باتاليا	(إيطاليا)
		الاستاذ ر . ن . وانديكظر	(الهند)
		الاستاذ هازر . هانفورد	(سويسرا)
		الاستاذ سيلفيو زانالا	(المكسيك)
الامين العام	:	سير رونالد سم	(زيلنده الجديدة)
امين الصندوق	:	الاستاذ جويل ماروزو	(فرنسا)

محتويات العدد

١	المصرف	بالم جورج بوم	١٦	الإعلام والمطبعة	جك الويل	٢٨	مشكلات أدبية	أنتوني توليه	٦٢	حقيقة الجدل	هربرت ماركيز	٧٤	حول طبيعة النمو الاقتصادي	بن ب. سلجيان	٢٠٢	التنورة الزراعية	هاري مندراس	١١٩	الإخلاق السياسية في المصور الوسطى لدى الغرب	هاريك فيكتينو	١٣٥	تعريف بالكتاب الذي ساهم في تمرير هذا الحد	
---	--------	---------------	----	------------------	----------	----	--------------	--------------	----	-------------	--------------	----	---------------------------	--------------	-----	------------------	-------------	-----	---	---------------	-----	---	--

تقديم

البشرية كلها تعيش اليوم في عالم جديد ، عالم انطلقت فيه قوى جديدة وفتحت فيه إمكانيات هائلة وأشرقت آمال عظام ، وفي الوقت نفسه ظهرت في الأفق أخطار جسيمة ، وبدت مخاوف خطيرة أخذت تتناوش مصائر الإنسانية وتهدها بكوارث ماحقة لم يسبق لها عهد في تاريخها المسطور — هذه المظاهر المتضاربة تشكل تحديا سافراً للجمع الإنساني كله — هذا التحدي ينبغي أن يواجه بما يستحق من استعداد وطب لمخاطره حتى تستطيع الإنسانية أن تجابه هذا الامتحان ، وتخرج ظافرة بما يحقق لها الأمن والسلام والرخاء لكل فرد من أفرادها ، ويكفل للجميع الاطمئنان ليومهم وغدهم والعيش المستقر في ظروف أسعد في حاضرهم وحياة أرغد فيما يستقبلهم من أيام . ولا سبيل إلى تحقيق هذا الأمل المنشود إلا أن يهب لمواجهة هذا التحدي أناس امتلأت صدورهم بالأمل وتتفتت عقولهم بالمعرفة وجمعوا إلى الثقافة الواسعة القدرة على معالجة المشاكل في حزم وحسم ، والإقدام على تحديد مشاكل عصرنا والرغبة الصادقة في حلها — وكلما ازداد هؤلاء المستنيرون عددا ازداد الرجاء في تخليص الإنسانية من الخوف والقلق ، وانفسح الأمل في تجنب البشرية المخاطر والكوارث التي جلبتها الطاقات التي تفجرت واستغلت في إفناء البشرية بدلا من أن تستغل لإسعادها وتوفير الخير لأبنائها .

إن الخطر لا يجثم في الطاقات الجديدة التي فجرها الإنسان وإنما الخطر يكن في الإنسان ذاته وفي سلوكه وتصرفاته؛ فهو وحده الذي يستطيع أن يوجهه بأفعاله هذه القوى الهائلة التي سخرها له العلم إما إلى الخير وإما إلى الشر . فالتنبؤ الذرية مثلا ذلك السلاح الرهيب المدمر الذي يسبب الرعب للبشرية لم يصنع نفسه ولم ينطلق من تلقاء ذاته وإنما صنعه الإنسان وأطلقه الإنسان — فالخطر إذن يكن في خلق الإنسان لظروف دولية أو موقف دول يجد الساسة معه الأمان من

استخدام القنبلة الذرية أو يتيح لهم الفرصة لاستخدامها .

هذه الظروف هي التي ينبغي للإنسان - أي إنسان - أن يعمل على تفاديها. وهو لا يستطيع تفاديها إلا إذا كل وعيه واتسع أفقه وفتحت بصيرته وأدرك أن بيده وبعمله كفر متعامل مع بقية أفراد مجتمعه مصير الإنسانية كلها - إن كل فرد في عالمنا الجديد بات مسؤولاً مسؤولية تتعدى حدود مجرد تجوئده في عمله إلى ضرورة إدراك أين وكيف يكون عمله متلاماً ومتمشياً مع عمل الآخرين وجهدهم لتحقيق الجهد الجماعي المتكافل الذي يستهدف صالح مجتمعه كله - إن مسؤوليته تقتضيه إلى جانب كونه عاملاً مجوداً أن يكون منظمًا ماهراً وأن يبذل كل طاقاته في كلا الجانبين ليكون مؤثراً وفعالاً ومثمراً في الوقت نفسه. فليس أخطر في مجتمعتنا الجديد من السلبية ومن النكوص عن تحمل المسؤولية ومن المداورة للإغلات من مواجهة المشاكل بحل حاسم .

من هنا كانت العناية كل العناية ينبغي أن تتجه إلى الإنسان باعتباره مخلص البشرية ومتقدها، فنعمل على إيقاظ وعيه وتوسيع أفقه وتمتين ذهنه ليدرك كل ما حوله. ويستشعر بقواه وطاقاته وقواعليه في مجتمعه الذي كونه بفعله أولاً وتشكل هو بآثره ثانياً - هذا الإدراك لا يتأتى إلا بمعرفة الإنسان لنفسه، ومن ثم بذلت جهود كثيرة لدراسة الإنسان تهدف إلى الربط بين العلوم والمعارف بإرجاعها إلى النقطة التي تشترك جميعاً في الابتداء منها وهي الإنسان .

ومن بين الجهود المثمرة التي تبذل لدراسة الإنسان جهد هذه المجلة التي أنشرف بتدعيمها لقراء العربية وهي مجلة « ديوجين » التي يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، الذي يعمل في تعاون وثيق مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). وهدفه منها تيسير السبل للربط بين المعارف الإنسانية المختلفة سواء في العلوم أو الآداب، وعرض جوازها التي تفيد فائدة مباشرة في معرفة الإنسان التي هي نقطة البداية والنهاية والعلة لما يبذل من عناية وما يتجسم من صبر وما يستحدث من مخترعات، والعمل على إتاحة الفرصة لكل إنسان أن يجدد معرفته وأن يلحق بركب المعرفة وأن ينهض بثقافته العامة حتى لا يتخلف عما وصلت إليه علوم التخصص الكثيرة، وأن تحرر ذهنه من الآراء

(ز)

المدخولة المتواترة ومن الأخطاء الشائعة القول، وأن تهيئه لإدراك ما للكشوف العلمية الجديدة وتنتجها من تأثير في شتى الموضوعات وسائر الميادين وأن تعاون على إحاطة جمهور كبير من الناس متفرق في أنحاء العالم بعناصر علم صحيح يحيط بما أدركته العقول حتى الوقت الحاضر، وبذلك تتيح للإنسان أن تتكامل جوانبه بما يهيئه له وسائل الحكم الصحيح على الأشياء عن وعي وبصيرة دون تأثر بهوى أو غرض ودون الخضوع للإملاء أو السيطرة، وبما يهيئه له أن يدرك حق الإدراك ما ينبغي أن يجاهد من أجله وأن يحب كل الحب ما يعرفه وما يهيئه له الإيمان الصحيح بنفسه وبإنسانيته، الإيمان الذى بوجه البناء المتجدد لا الإيمان الذى يعين على احتمال الكوارث والصبر عليها .

هذه الرسالة الإنسانية التى نصبت هذه المجلة نفسها لتحقيقها لتعاون في خلاص البشرية وتحريرها من الخوف والقلق وتوجيهها نحو السلام والرفاهية هى التى دعت وزارة التربية والتعليم في الجمهورية العربية المتحدة في عهد الثورة المباركة التى يقودها الرئيس جمال عبدالناصر للعمل من أجل البناء والتحرير ونشر أروية السلام وصيانة حقوق الإنسان ... هذه الرسالة الفعالة للمجلة التى تلتقى مع رسالة الجمهورية العربية المتحدة هى التى دعت وزارة التربية والتعليم أن تتبنى لإصدار طبعة عربية لها لتيسر موضوعاتها لقراء العربية في العالم العربي كله؛ وهى فى الطبعة العربية تتوخى التخير عما سبق من موضوعات المجلة التى مضى على صدورها سنوات إلى جانب الجديد مما يرد في العدد الأخير منها ، لتجمع بين الاستفادة من البحوث الماضية التى تهم قراء العربية والاستفادة مما يجد من بحوث .

ووزارة التربية ، إذ تقدم على هذا العمل الذى تتوخى به صالح القارئ بالعربية في العالم العربي وخارجه ، ترجو أن تجد الطبعة العربية ما لقيته الطبعات الخمس الأخرى من هذه المجلة التى تصدر بالفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والأسبانية من إقبال ورواج بين القراء ، وأن تحقق بها النفع الذى رجته من إصدارها . والله ولى التوفيق ؟

العُرف

ترجمة : الأستاذ فؤاد كامل

ثمة تعبيرات معينة قد اتخذت - لأسباب لم يعد من سبيل إلى الكشف عنها - قوة عاطفية تحمل الناس على الإعجاب بما تعبر عنه أو النفور منه . ومن أمثال هذه التعبيرات: « الزمانى » و « الأبدى » ، « الديناميكي » و « الاستاتيكي » ، « الواحد » و « المتعدد » ، « العالمى » و « المحلى » . فإذا قلنا فى الوقت الحاضر - مثلا - إن عملا من أعمال الفن قد نال إعجابا عالميا ، فإننا تقرض ضمنا أنه أفضل من عمل قد حاز الإعجاب فى فرنسا وحدها ، أو فى إيطاليا ، أو فى الولايات المتحدة . وإذا قلنا إن الشجاعة والصدق والإحسان كانت دائما جديرة بأعظم التقدير ، فهذا معناه أنها أنبل ضمنا من الأمانة أو حضور البديهة مثلا ، وهما صفتان كانتا موضع التقدير فى عصور معينة لحسب . وهذه النفحة العاطفية العجيبة قد أطلق عليها البروفسور « ا . أو . لوفجوى » A.O.Lovejoy أحد ابتكاراته الاصطلاحية الفذة إذ سماها « الشجن الميتافيزيقي » . وليس « الشجن الميتافيزيقي » اسما للقوة التى تتضمنها التعبيرات لإثارة العواطف اللذيذة لحسب ، أو التى تجعل الناس يشعرون أن الأشياء التى يسمونها أشياء حسنة ، بل قد تدفع إلى النفور كما تدفع إلى الإعجاب . وبينما يتحدث شخص ما عن « الديناميكي » بما يشبه التمجيل نجد شخصا آخر يصفه بأنه فضال لا هدف له ، أو عدم استقرار روحى ، متناسيا أن الفلاسفة الرومانسيين

الألمان لم يكونوا يتصورون منذ مائة وخمسين عاما مضت غاية أنبل للإنسان من النضال من أجل النضال . ومن ثم نرى أنه من المفيد دائما ، بل من الضروري في أغلب الأحيان أن نفحص عن كثب تلك التجريدات التي نبرر بها برامجنا . ولهذا السبب قد يكون من المستحسن أن نفحص تعبيرا من التعبيرات المقدسة التي تتناولها وأعني بها « العرف » ، تلك الكلمة التي يبدو أنها حلت مكان « الطبيعة » الحبيبة السرمدية لدى الشعراء .

ومن الخصائص العجيبة للتعبيرات التي تشع منها موجات الشجن العاطفي أن هؤلاء الذين يجوبون بما ترمز إليه أو ينفرون منه ، قلبا يتسألون عما إذا كانت ترمز إلى شيء على الإطلاق . وقد ثبت أن « الطبيعة » ومشتقاتها أكثر من خمسة وستين معنى ، وبالتالي فإنه كان من المنتظر من يستخدم هذه الكلمة أن يخصص المعنى الذي يقصد إليه من بين هذه المعاني العديدة . فأن نقول إن شيئا ما طبيعي قد يعنى أى شيء من هذين الطرفين المتقابلين : فقد يعنى أنه شيء معبر عما هو « إنسان » من حيث هو متميز عن الطبيعة الحيوانية ، أو قد يعنى أنه شيء لا حاجة إلى تعلمه ، أى أنه فطرى . وقد تشير إلى الطبع الخاص لفرد ما باعتباره متميزا عن الآخرين ، وقد تعنى أيضا ما هو مشترك وعام بين الناس جميعا .

وهكذا نجد أن القوة البرمائية لكلمة من الكلمات - في موقف من هذا القبيل - متفاوتة تفاوتاً مباشراً مع ما فيها من غموض .. إذ أننا لو بررنا فعلاً من الأفعال أو حكماً عليه بأنه طبيعي أو غير طبيعي ، أبدى أو زمانى ، خلاق أو آلى ، عضوى أو مادى ، فإن حكماً في هذه الحالة يتحول إلى عبث لاغناء فيه إذا ابتدنا أحداً بالسؤال عن المعنى الذي نقصده من وراء هذه التعبيرات . ولا مراء في أن تجربة ضئيلة في الحجاج تثبت أن طلب الوضوح يحق الخصم دائماً إلى درجة أنه سوف ينسحب من المناقشة متهما المرء بالفسطة أو التدقيق ، أو بسوء النية .. ذلك أن هؤلاء الذين يستهزئهم « الشجن الميتافيزيقى » في تعبير من التعبيرات لا يتصورون إطلاقاً ألا يستجيب الناس جميعاً لما فيها من سحر .. وبالمثل نرى أن الشخص الذى يجب بالنصير الجص لبيرو دلا فرانثيسكا أو « بالقداس من مقام سى صغير ،

لا يعتقد أن كل إنسان آخر يعجب به بحسب ، بل يستند كذلك أنه « ينبغي » على الناس جميعاً أن يشاطروه هذا الإعجاب . وإذا تصور أن الصورة التي رسمها فوكيه « لابن شيفالييه » من أعظم اللوحات التي رسمت على الإطلاق فإنه لا يمكن أن يفهم كيف يضع الآخرون الصورة التي رسمها « لارجيير » ، *Largilliere* الملك لويس الرابع عشر في مرتبة أعلى منها . والويل لمن يريد إقرار السلام بأن يحاول إثبات أن كلا من « فوكيه » و « لارجيير » كان رساما عظيماً ، وأن الاختلافات بينها اختلافات في التصور الجمالي ، وأن كل عمل من أعمال الفن له وجوده الفردى ، ولا ينبغي الحكم عليه باعتباره عضواً في طبقة متجانسة ، وسيوصف على الفور بأنه شخص مشوش العقل ، يفقر إلى المعايير والتمييز والذوق . وكذلك الشخص الذي يصطنع كلمة « خالد » كلفظة من ألفاظ التجديد قلماً يسأل نفسه لماذا ينبغي أن يكون ماهو « خالد » أفضل من « العابر » ، كما أنه لا يحلم إطلاقاً بأن يسأل كم من الأعوام ينبغي أن يدوم الشيء لكي يتشرف بهذه الصفة المقدسة .

ويستطيع المرء أن يقول في شيء من الإنصاف - رغم أنني لست عن يمتقدون بالعصور - إن لكل عصر تعبيراته المفضلة . وقد كانت تعبيرات « الطبيعة » و « المطلق » و « الواحد » عند اليونان قوة تكاد تكون سحرية ؛ وشاهد القرن السابع عشر في العصور الحديثة نشأة « العقل » ، بينما شاهد القرن الثامن عشر كيف ريمحت أقدام « الحماس » ، بينما شاعت في القرن التاسع عشر كلمة « الحيوى » وفي القرن العشرين عبارة « الخلاق » . وحين يتعرض الإنسان للباضى ، يستطيع أن يصل إلى بعض التكهّنات عن كيفية اكتساب بعض الكلمات أنصاراً لها ، أما عندما تتعلق المسألة بالحاضر فإن الإجابة على مثل هذا السؤال تصبح صيرة أشد العسر ؛ فنحن نرى الآن مثلاً أن « العرف » يتحول إلى شيء خليق بالثناء ، غير أن أحداً لا يعرف العلة في ذلك . ولدينا أبحاث ودعاية عن « العرف العلمى » و « العرف العبرى - المسيحى » و « العرف الكلاسيكى » و « العرف الإنسانى » ولدينا « العرف الإغريقى الرومانى » في مقابل « العرف التيوتونى » ، و « العرف الغربى » في مقابل « الشرقى » و « العرف الإنسانى » في مقابل « عرف العلم التجريبي » . ويدور في الولايات المتحدة كثير من الحديث عن شيء يسمونه

« الطريقة الأمريكية في الحياة » ، ومن أكثر الكتب انتشارا في تلك البلاد كتاب بعنوان « الطريقة الإغريقية » ، ومع ذلك فما من أحد استطاع حتى الآن أن يحدد بما تكون الطريقة الأولى ، والسبب الاوحد الذي يجعل للطريقة الثانية أى معنى هو أن ندرة السجلات قد استبعدت كل تعقيد .. وسعيد ذلك المؤرخ الذي لا يملك غير نص واحد للبضى في بحثه ! ومن اليسير كتابة تاريخ للفلسفة القديمة متخذين من « ديوجين اللايرقى » مرشدا لنا ، ولا مرشد غيره ! وما أبسط أن نكتب تاريخ فرنسا ابتداء من ١٨ برومير حتى معركة ووترلو لو أننا اتخذنا من مذكرات سانت - هيلين الشاهد الوحيد لما حدث ! ولكن أى دليل لدينا على أن الواقع أبسط من الظاهر ، وأن الوحدة التي نمزوها إلى وقائعنا التاريخية ليست إلا مانسقطه فيها بنفس طريقتنا في البحث ، وأن الارتياح الذي نشعر به عندما نحقق وحدة عقلية في التنوع ليس أكثر من جزاء شخصي للباحث ؟

فإذا ما انتقلنا الآن إلى كلمة عرف ، لوجدنا في البداية أنها تستخدم كثيرا من الكلمات بمعنى وصفي ، وآخر مقيارى . أما من الناحية الوصفية فقد تؤكد أنه كان هناك دائما تجانس uniformity تام في الأشياء والأفعال التي توقف العرف ؛ ولكنها قد تؤكد أحيانا أخرى أن التجانس « يمكن » تحت التنوع الظاهر . وبين هذين الطرفين يوجد عديد من ظلال المعنى تتوقف على مدى ما يمكن أن يقبله المرء بحيث لا يحطم الوحدة الأساسية . ولما كانت أفعال البشر المتجانسة تمام التجانس هي تلك الأفعال الأساسية للحياة ، كالاكل والتنفس ، فإن أحدا ممن قرأت له عن هذا الموضوع - بما في ذلك جوزيف دى ميستر ، والفيكونت دى بونالد وتلاميذهما - ينكر أن التقاليد ليست متجانسة تجانسا مطلقا . غير أنهم يؤكدون - استنادا إلى استعارة انتشرت في القرن الثامن عشر بفضل « هردر » وهي « النبات » - أن التقاليد تنمو . فإذا كانت التقاليد تنمو ، وكنتا نعرف مانعني بالنمو ، وإذا كان النمو أفضل من عدم النمو ، فإن المرء يستطيع أن يقبل ضربا معينا من التغيير وأن يحتفظ في الوقت نفسه بالمعنى المقيارى للكلمة . أما إذا لم نوافق على النمو ، فإن التقليد لن يكون أكثر من تكرار بسيط للأفعال والكلمات والحركات نفسها ، ومن الواضح أن التاريخ الثقافي يدل على التباين المستمر أكثر

من دلالة على التكرار الملح . ومع ذلك فإن الكلمة تشير من الناحية الاشتقاقية إلى تسليم ما يملكه شخص ما لشخص آخر ، ويذكر كل من قاموس ليتريه Litré والقاموس الإنجليزي الجديد New English Dictionary المعنى الأول للكلمة على أنه المعنى القانوني ألا وهو أن يسلم شخص ما ممتلكاته لورثته . ومع أن المرء لا يستطيع أن يثبت شيئا كثيرا يرجوعه إلى المعنى الأصلي للألفاظ إلا أنه من المحتمل أن شطرا من « الشجن » الذي ينبع من كلمة « العرف » هو البقية الباقية من معناها القانوني . فهذه الصلاة التي أوديتها، وهذه السرة من الأسلحة التي أحملها، وهذا المنزل الذي أعيش فيه ، وتلك الكتب التي أقرأها .. هذه الأشياء قد انحدرت إلى من أجدادي ، جيلا بعد جيل ، وفي تلك الحقيقة تكن قوة عاطفية غير ضئيلة الشأن ، حتى لو كان ذلك الذي تم تسليمه ليس أكثر من ذقن هابسبورجية ، أو شفة بوربونية .

وفكرة « النمو » أبعد ما تكون عن الوضوح كما ذكرت آنفا . أما أنها تتضمن معنى التغير ، فهذا أمر مؤكد .. ولكنه لا بد أن يكون تغيرا من نوع خاص . فنحن لا نتحدث عن نموكرة من الثلج — كما يقول برجسون — إذا دحرجناها متعمدين تضخيمها إلا إذا كنا نقصد بذلك معنى مجازيا . وهذا المعنى مجازي إذا كان نمو النبات أو الحيوان هو المعنى الحرفي . بيد أنه لا بد من أن نضع في اعتبارنا عاملين عندما نتحدث عن النباتات والحيوانات : (١) أن أعضاء الطبقة الواحدة يتغيرون جميعا بنفس الطريقة ويتبعون مسلكا واحدا (٢) أن هناك نهاية لسلسلة التغيرات . فيبيض الدجاج يتحول بعد ٢١ يوما إلى كناكيت ولا شيء غير ذلك ، إلا إذا تدخل أحد في نموها فسلقتها أو قام بتحميرها . فإذا بلغ البيض النقطة التي يتحول فيها إلى كناكيت فعنى ذلك أنه وصل إلى نهاية نموه . (ونستطيع أن نستبدل الدجاجة الميتة أو الديك الميت بالكتكوت ، ونظل المناقشة كما هي) . ومن الواضح — أيا كان الأمر — أن المرء لا يستطيع أن يستعمل كلمة « العرف » بنفس المعنى الذي يتحدث به عن التاريخ الحضاري ، فليست هناك طبقات ذات تقاليد مماثلة نستطيع أن نقارن بعضها إلى البعض الآخر لتأليف مجموعة عامة متجانسة من الأشياء . فليس ثمة غير عرف عبري مسيحي واحد ،

وعرف كلاسيكي واحد ، وعرف إنساني واحد . وإذا لم يجد الإنسان إزاءه غير شيء واحد ، فإن كل ما يصدر عن هذا الشيء إما أن يكون عرضيا ، أو محددا تحديدا ذاتيا . ومن المرجح أننا لو استطعنا تفسير التطور الذي سار فيه أحد هذه التنايلد ، فإن نصف ما فيه من سحر على الأقل سيتبخر ، إذ يطيب للبره أن يعتقد أن كل عرف يتطور وفقا لفاعلية تسلك سلوكا غامضا إلى حد ما . وعلى أية حال من يدري لماذا تتحول بيضة الدجاجة إلى كتكوت بدلا من أن تتحول إلى بطة ؟

ولا يقتصر الأمر على عدم وجود مجموعة ماثلة من التقاليد يمكن بمقارنتها التنبؤ بنمو عرف معين ، بل إن من طبيعة الأشياء نفسها أنه لا وجود لعرف له نهاية أو حد يقف عنده . وبالتالي لا يستطيع المرء أن يعرف على الإطلاق إلى أى شيء سينمو ذلك العرف . والحضارات — على الرغم من « اشبنجلر » ، وتوينبي ، أو « فولتي » — لا تموت إلا إذا أيد الشعب الذي صنعها . إن هذه الحضارات تتغير ، والناس الذين يقرأون اليونانية اليوم أقل عن كانوا يقرأونها منذ خمسين عاما مضت ، بيد أن آلاف الناس يقرأون شعراء المأساة اليونانية في الترجمات المختلفة ، وفي الولايات المتحدة على الأقل . فإذا كان هذا القول يبدو بعيدا عن التصديق ، فهل هناك من يعتقد أن النashرين الذين اشتهروا بالحرص على جمال الطبع يطبعون هذه الكتب لمجرد اللهو ؟ ولا حاجة بي إلى أى دليل لأثبت أن الحضارات الحديثة قد امتصت أشياء كثيرة من الحضارات القديمة . وما برح معظم الغربيين يؤدون شعائر أحد الأديان المسيحية ، كما أن كثيرا منهم ما قتشوا يخضعون لشكل حديث من أشكال القانون الروماني . بيد إن هذه كلها أمور معروفة كما قلت ، فهل يؤدي ذلك بنا إلى أن نؤكد أن عرف القانون الروماني قد نما فتحول إلى قانون ولاية « لويزيانا » ؟ أو أن العرف الشعري اليوناني قد نما إلى الترجمات الإنجليزية التي قام بها أستاذ من كلية برين مور Bryn Maur بولاية بنسلفانيا ؟ لو أن هناك مسألة بلاغية ، لكانت هذه المسائل كلها أدخل في باب الحجاج اللفظي .

فإذا لم يكن للعرف المعين نهاية مؤكدة ، فإن كل ما يمكن أن يقال عن نموه أنه يزداد حجما ، ويبدو أن هذا هو المعنى المقصود عندما تتحدث الكنيسة

عن العرف ، إذ يشار إلى أن بعض المعتقدات المعنية التي لا توجد في الكتاب المتقدس (التوراة) قد اعتنقها رغم ذلك عدد كبير من الناس ، وهذه المعتقدات قد أصبحت واحدة إثر أخرى من عقائد الكنيسة الثابتة ، وهكذا نما العرف الكاثوليكي ، ولم تُرفض أية عقائد سابقة ، ومن ثم فإن مجموع العقائد يرداد على مر الزمان. كما يُفترض أيضاً أنه ما من عقيدة جديدة تتناقض مع المجموع الكلي للعقائد . وهذا التصور للعرف يحتفظ بالمعنى الاشتقاقي للفظ ، ويسمح في الوقت نفسه بالتغير . . . بيد أن دعاء العرف يحجمون عن الاعتراف بالتغير بأى معنى من معاني هذه الكلمة اللهم إلا إذا كان نمواً . . . والإنسان يود من الدوام أكبر قدر ممكن ، والمسألة في عالم يؤمن بأن الزمان شيء واقعي هو أى قدر من الدوام يمكن ؟ فالطفل يظل كامناً في الرجل — هذا إذا كان الفرويديون على صواب — بيد أنه من النادر أن يتحول إلى طفل ، فإذا تحول استشار طبيباً في الأمراض العقلية . ومن وسائل الاحتفاظ بالماضي مع الاعتراف بالتغير استخدام تصور القوة أو الإمكان ، Potentiality ، والتمييز بين القوة والفعل معروف بحيث لا يتطلب أى تفسير هنا ، ولكن قد يكون من المستحسن أن نشير إلى أن المرء يعرف ماهو بالقوة ، عن طريقة ملاحظة ماهو بالفعل ، أثناء حدوثه باعتباره الحد النهائي الذى يتكرر حدوثه كثيراً بحيث نسميه أمراً محتملاً . ويقول مخترع هذا التمييز إن طبيعة الشيء هي ما هو عليه في مجموعه ، وقد كان هذا المخترع على استعداد أحياناً للاعتراف بأن الأشياء تنحرف عن القصد ، ولكنه كان يرفض إنكار أن للحوادث الطبيعية نظاماً محددًا . بيد أن المرء يفشل أيضاً من هذه الناحية لسبب بسيط وهو أن العرف الواحد لا يمكن ملاحظته في عدد من الأمثلة ، لأنه — كما ذكرنا من قبل — المثل الوحيد الذى نملكه ، إذ كيف يمكن للإنسان أن يتنبأ على أساس ملاحظته للشرط الأول في سلسلة ما ، بالطريقة التى ستكون عليها الشروط التالية ؟ وهذا حق حتى بالنسبة لعلم الحساب . وهل لنا أن نقول إن عقيدة صعود العذراء بالجسد كاملة بالقوة في بعث «إنها» ، أو أن نظرية التصويت العام كانت كاملة بالقوة في نظرية الحقوق الطبيعية ؟ ولنا قال الإنسان بهذا فهل يعنى أنه قد لاحظ عدداً من الحالات رفضت فيها أمهات الآلهة المتجسدة إلى « الله » ، كما صعد أبطال الإغريق إلى جزائر « بسد Bessed » ؟ وهل نعنى

أن التصويت العام متضمن في نظرية الحقوق الطبيعية كما تتضمن التعريفات
والبداهيات والمسلمات النظرية الهندسية ؟ وعندما تكون المسألة مسألة ما هو
كامن بالقوة في اعتقاد ما أو في مجموعة من الاعتقادات ، فإن المرء يتحدث عادة
عما يُفترض أنه مُستَحْصَن فيها ، بيد أننا في الأمثلة المذكورة نرى أن تقليد
« صعود العذراء هو تأكيد متكرر لأناس مختلفين في أزمنة مختلفة بأنهم يؤمنون
بجدوئه . وفي أثناء الاحتفال بإعلان العقيدة الجديدة ، التمس المؤمنون من « الأب
القدس » ثلاث مرات أن يعلن هذا الاعتقاد باعتباره عقيدة ، لا على أساس
أنه متضمن في أية عقيدة أخرى ، ولكن على أساس أن الناس آمنوا به قرونا
متعاقبة . وفي المثل الثاني لا تتضمن حقوق الحياة والحرية والبحث عن السعادة
— إذا شئنا أن نستخدم العبارات الأمريكية — لا تتضمن هذه العبارة الغامضة
بأى معنى من معناها ، حق الإنسان البالغ في التصويت . ومن الممكن أن يزعم
زاعم أن الضمان الوحيد للحفاظ على هذه الحقوق هو قيام ديكتاتور محب للخير
دون أن يحيد عن ذلك المنطق نفسه . وأنا أبعد ما أكون عن إنكار أن بعض
الافكار تتضمن أفكارا أخرى ، وأنه من الممكن استخلاص تلك الأفكار
على مر التاريخ ، وقد يكون من العسير إيجاد أمثلة لهذا القول ، ولكنه بالتأكيد
ليس مستحيلا استحالة أولية *a priori* .

والأساليب الخاصة بتطبيق استعارات النمو والقوة (الإمكان) على العرف
تتيح لنا الاحتفاظ بالدوام والتغير على السواء ، وثمة طريقة أخرى للقيام بهذه
المهمة هي إدخال تصور « المستويات » . وهكذا تحدث مثلا عن الدرف
الكلاسيكي باعتباره شيئا واحدا ثابتا من حيث « المعنى العميق » ، بينما هو ينمو
وبالتالي يتغير من حيث مستوى الإدراك ، ليس من العسير توضيح شيء شبيه
بهذا وليس من المحال أن نكتب جملة تقريرية باللغة الهندية الأوروبية دون
استخدام صيغة الموضوع والصفة . والنموذج الميتافيزيقي لهذه الصيغة هو « الشيء »
الدائم الذي تتعاقب عليه المحمولات . ومن ثم نستطيع أن نقول إنه حتى « أرسطو »
و « روسو » كانا على اتفاق أساسي من حيث أن كلا منهما كان يعتمد فيما نسميه
« ميتافيزيقا الشيء » . وفضلا عن ذلك فسوف يستمر بين الكتاب جميعا ضرب
من الانسجام بغض النظر عن اللغة التي يستعملونها ، فهم إما أن يكتبوا حتما عن

عالم تجربتهم أو عن عالم متخيل يصنعونه وفقاً لعالم التجربة مع إضافة شيء من التجميل أو التطعيم أو التصغير أو إعادة التشكيل ، أو التعديل بوجه عام . وفي كلتا الحالتين نستطيع أن نقول — إذا شئنا — إننا اكتشفنا «وحدة كاملة» وراء أفكار عدد من الأشخاص المتباينين . وأعترف بأني لا أفهم لماذا تسمى هذه الوحدة «أعمق» ، أو أنها «كاملة» لأنها توجد على نفس المستوى الذي يوجد عليه التباين . ولكن لا حاجة بنا إلى الدخول في نقاش عن المصطلحات ، ذلك أن بعض هذه الكلمات من أمثال «عميق» ، و «بعيد الغور» ، و «باطني» كلمات مرعبة لبعض العقول ، وما دمنا لا نأخذها مأخذ الجد ، فلا ضرر منها .

وليس من العسير أن تبين كيف يمكن للمرء الشعور على مثل تلك الوحدة السكينة بين مجموعة من الكتاب . فلنأخذ مثلاً العرف الكلاسيكي في الفلسفة . وهنا يستطيع المرء أن ينتقي فلاسفة مثل «هرقليطس» و «أفلاطون» و «أرسطو» و «أفلوطين» و «القديس أغسطين» و «القديس توما الأكويني» ومن الغفلة أن نقف عند هذا الأخير . ثم علينا بعد ذلك أن نشير إلى أن «هرقليطس» وضع التمييز بين عالم الإدراك الدائم السريان وبين عالم اللوغوس ، عالم الواقع الثابت ؛ وأن «أفلاطون» قد أشار إلى أن العالم الأول تسكنه صور زمانية من وقائع العالم الآخر التي هي المثل ؛ وأن «أرسطو» استطاع أن يشترط الهوية بين العالمين بتصوره عن الأشكال الراضية ؛ وأن «أفلوطين» قد أدخل فكرة النظام التصاعدي ذي الدرجات الذي يتألف من الواقع والخير والجمال في عالم «أرسطو» وبذلك جعل العبور من الظاهر إلى الواقع أكثر قبولاً للفهم ؛ وأن «القديس أغسطين» أخذ من «أفلوطين» فكرة الكون التصاعدي فجعل من «مُثل» أفلاطون أفكاراً في عقل الله خلق السَّامَ وفقاً لها ؛ وأن «القديس توما الأكويني» الذي جعل من الله في الكتاب المقدس شيئاً واحداً مع المحرك الذي لا يتحرك عند «أرسطو» قد بَلَغَ بذلك العرف الفلسفي إلى ذروته في اللاهوت الذي شيده .

وثمة شيء من الحق بالطبع في هذا التخطيط السطحي ؛ ولكن من الواضح أننا وصلنا إلى هذا الحق بأن حذفنا من الفلسفات المذكورة كل اختلاف بينها ؛ فليس من الحق في شيء أن «ديموقريطس» كان لديه «عالم من اللوغوس» بالمعنى

الذى نقول به إن الأفلاطونيين عالمًا من المثل . والواقع أن قليلا من التصورات في الفلسفة لقي ما لقيه لوغوس هرقليطس^(١) من نقاش ؛ وقد أتاح غموضه للفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يستخدموا هذا اللفظ كما يشاءون وفضلا عن ذلك فإنه من المستبعد أن يلح « هرقليطس » على وجود اللوغوس ، لو لم يكن متأثراً بوجود التغير الدائم . وعلى ذلك فمن الحكمة أن نضع الصراع بين الثبات والتغير في قلب فلسفته بدلا من أن نضعه داخل أحد الوجودين المتضارين . أما فيما يختص بأفلاطون فما برح التساؤل قائما عما إذا كان أكثر اهتماما بوضع نظرية عن عالمين ، أو بحاربة النزعة النسبية والشككية لدى السوفسطائيين . ويعترف المؤرخون حقاً بفضل أرسطو في عبور الهوة بين العالمين ، فإذا رجع المرء إلى نصوص أرسطو نفسها ألنى أن شيئاً اسمه « الطبيعة » *Physis* يبدو أنه يحتل مكان النظام الدائم للأشياء ، وهو نظام قلما يتخذ نموذجاً كاملاً في عالم التجربة . والواقع أن أرسطو يقف موقف الناقد ، مما يمتد أنه نظرية المثل عند أفلاطون ، كما يقف هذا الموقف نفسه من الفلاسفة السابقين على سقراط . فإذا كان ثمة مبرر لما أقوله ، فإنه من المستحسن أن يعترف المؤرخ المهم بالتقاليد بأنه هو الذى يخلق « العرف » بالاتباع والتنظيم ، وأن الرجال الذين يكتب عنهم أبرياء من هذه العملية .

ويستطيع المرء — بنض النظر عن جميع الاعتبارات الأخرى — أن يكتب تاريخ الفلسفة اليونانية من وجهة نظر خصوم « أفلاطون » و « أرسطو » وأغنى بهم السوفسطائيين والشكاك ؛ كما يستطيع المرء أن يكتب هذا التاريخ من وجهة نظر فلاسفة الذرة والكلبيين . وإذا كان هذا التاريخ يكتب عادة من وجهة نظر الأفلاطونيين والأرسطيين ، فذلك لأن الآباء المسيحيين يستطيعون استغلال مؤلفاتهم استغلالاً أفضل من استغلالهم لمؤلفات غيرهم من الفلاسفة اليونانيين . وليس ما يسمى بالمدرسة الأفلاطونية أحق بأن يُسمّى بالفلسفة اليونانية من النزعات السوفسطائية أو الشككية أو الكلية أو مذهب الذرة . وقد كان الرواقيون والأبيقوريون يونانيين أيضاً ، بل يونانيين ذوي تأثير كبير . ويستطيع المرء أن يقول

(١) راجع من المؤلفات التى كتبت عن هرقليطس كتب كايماى رامنو *Cleimence Ramnoud* — بوان هرقليطس — باريس — ١٩٥٩

— ولهذا القول ما يبرره رغم ما قد يجلبه من نقد بأننا نغالي في الحلاس — إن
العرف اليوناني البارز في الفلسفة لا يتفق مع أحد بالذات .

وعلى المرء أن يتوقع في التاريخ العقلي أن أفكار شخص ما تتطور عادة لمحاربة
أفكار شخص آخر . وأكثر ما تفكر فيه يدور في أذهاننا لأننا لا نتفق مع شخص
أو آخر . ونحن نحاول أن ندعم الحقيقة كما نراها لأنها عرضة للهجوم . . وحتى
في العصور الوسطى على الرغم من اتحاق الفلاسفة على الاسم الذي يجب إطلاقه
على الحقيقة ، فإنه لم يكن ثمة إجماع على ماهية هذه الحقيقة . . فقد كانت النزعة
العقلية والنزعة المضادة للعقل ، والنصوف والنزعة الإيمانية Fideism ، والنزعة
الإرادية والنزعة الذهنية ، والنزعة الثلاثية والنزعة الواحدية . . كل هذه النزعات
كانت في حالة ازدهار ، وكانت كل منها في حالتها تلك بفضل ما لها من خصوم .
ويستطيع المرء أن يتحدث عن الفلسفة المسيحية إذا اعترف أولاً — كما يقول
الاستاذ جيلسون — بالتعريف الرسمي لكلمة مسيحي . وفي هذه الحالة لن يكون
« روسلين » أو « أيبيلارد » أو « جون سكوتس إريجين » فلاسفة مسيحيين .
ومع ذلك فقد كان هؤلاء الفلاسفة أنفسهم حريصين على تأييد ما يعتقدون أنه
العقيدة المسيحية . فإذا رفض المرء إدراج هؤلاء الذين أدبنا أفكارهم حين يكتب
تاريخاً للعرف المسيحي الفلسفي ، فذلك لأنه يريد أن يخلق عرفاً متجانساً خالياً من
التناقض . ولكن إذا كان التجانس والاتساق هما السمة المميزة لمجموعة تقليدية
من المعتقدات والشعائر ، فلا بد أن تكون الغاية هي التكرار المستمر للمعتقدات
والشعائر نفسها وبالصورة عينها تماماً . وفي هذه الحال سيكون اليابانيون الذين
يهدمون معبد إيس كل عشرين عاماً ثم يعيدون بنائه كما كان من قبل ، هم رجال
التقاليد المثاليون .

ومن الواضح أن أية مجموعة من الأحداث التاريخية تتضمن تماثلاً معيناً .
وهذا أمر محتوم ، فن الحال بالنسبة للكائن البشري أن يتفصل تمام الانفصال
عن الطريقة التي نشأ عليها . والواقع ، أنه لو تعمد أن يكون أصيلاً إلى أقصى حد
فإنه سوف يسلك الاتجاه المضاد تماماً للاتجاه الذي نشأ عليه . . وهذا معناه
الخصوع للماضي أيضاً . وفضلاً عن ذلك فإننا باعتبارنا جميعاً كائنات بشرية ،

تتشابه في الحاجات والرغبات والغايات . وكل منا قد حملته أمه ثم ولد ، وأطمع ، وتعلم ، ولكل منا شهواته الاقتصادية والجنسية . ومعظم الناس يتزوجون وينجبون أطفالا ، وهؤلاء الأطفال لابد من تربيتهم ، كما أنه لابد أن نتخلص من الأموات . . . ويبدو أن معظم الناس يشعرون بحاجة إلى الاتصال بالآخرين . فإذا تأمل عالم الأجناس - بل والفيلسوف أيضاً لسوء الحظ - هذه الأمور جميعاً اكتشف التجانس في المكان والزمان ، وأصبح بليفاً في الحديث عن موضوع عمومية القيم الإنسانية في كل زمان ومكان . ولكنه في اللحظة التي يتجاوز فيها هذه النقطة ليفحص الطريقة التي يسمح بها مجتمع معين لإشباع مثل تلك الاحتياجات ، فإنه يجد أن العمومية تسكر . فالناس جميعاً يتحدثون بعضهم إلى البعض الآخر ، غير أن بعض الناس ، كالنساء اليابانيات يصطنعن شكلاً معيناً من الحديث عندما يتحدثن إلى الرجل ، وهذا الشكل المعين يستخدم عندما يتحدث من هم أدنى إلى من هم أعلى منهم . فهل هذا اختلاف تافه ؟ ولكل شعب عظمته الخاصة بالأقارب ، بيد أن بعض المجتمعات تجعل تلك المحرمات في أسرة الأم لا في أسرة الأب . وهذه جميعاً أمثلة معروفة غير أن أحداً لم يفتن إلى أهميتها ، وكلها أمعن المرء في دراسة مثل تلك الأشياء ازداد اقتناعاً بأنه ما من حاجة أو دافع أو شهوة لا ينظمها ولا يتحكم في إشباعها المجتمع . وعندما يؤدي انتهاك المحرمات إلى عقوبة الإعدام أو إلى الحرب ، فعنى ذلك أن تلك المحرمات ليست تافهة . . حسن جداً أن نقول إن الأكل شيء عام ، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يأكل بمعنى تجريدي ، بل لابد أن يأكل شيئاً ، وعلى الباحث عن العمومية ألا يضع في اعتباره الشهوة لحسب ، بل الشهوة وبالإضافة إليها موضوعها ، وبعض البلاد تنظر إلى الشنود الجنسي نظرة سخط ، ولكنه يلقي عقاباً صارماً في بعضها الآخر ، فهل نسخط على وجود الشهوة الجنسية ، أم على طريقة إشباعها ؟ .

ونستطيع الآن أن ننقل إلى المسألة الثانية وأعنى بها القيمة المعيارية للتقاليد .

لا نستطيع أن ننكر أن الإنسان الذي لا يجد ضرورة على الإطلاق لتغيير طريقة حياته أقل معاناة للمشكلات من رجل تواجه دائماً مواقف جديدة . . ذلك أن المشكلات تنشأ إزاء المواقف الجديدة ، ويود الإنسان لو اصطنع حلول الأمان

لمشكلات اليوم غير أن هذه الحلول تفشل عادة ، ويستطيع المرء في الأوقات التي يستقر فيها البناء الاجتماعي بحيث لا توجد مجاعات أو فيضانات أو زلازل ، أو أية كوارث طبيعية أخرى ، وعندما لا يزداد السكان زيادة مذبذبة أو ينخفضون انخفاضاً سريعاً ، وعندما لا تكون ثمة حروب أو أزمات مالية . . حينئذ يستطيع المرء أن يمضي من يوم إلى آخر بطريقة رتيبة يكرر فيها الماضي إلى غير حد . ذلك أن الاختلاف بين الماضي والمستقبل في هذه الحالة اختلاف زمني ، لا كمي . . وهذا موقف مثالي لعاشق العرف ، والتجديد الوحيد الذي قد ينشأ بخلفه الأفراد المشاغبون الذين يوجدون في كل مجتمع . غير أنه من السهل جداً سحق هؤلاء الأفراد ما دامت مشكلاتهم ليست مشكلات الجماعة ككل ، ومن ثم فإن إجاباتهم على المسائل الهامة لا يؤخذ بها .

وإذا كانت طرائق معيشتنا قد تطورت لمواجهة الحاجات التي كانت في يوم من الأيام واقعية ، وإذا بقيت بعض هذه الطرائق لأننا ما زلنا نشعر ببعض تلك الحاجات ، فإن تلك التقاليد لا تنهك أو تُهَجَّر إلا لأنها لم تعد تسمع أية حاجات . بيد أنه لا بد من تخصيص هذه القضية ، إذ قلنا بضع شيء في مجتمع مجرد أنه لم يعد نافعا . والحقيقة أن أى نظام كالجيش مثلا أو النقود المعدنية ، أو الحرف اليدوية ، أو الطقوس السحرية التي ربما انبثقت على أنها شعائر نافعة ، ستبقى جميعاً على أنها شيء حسن في ذاته . وقد تخلع عليها أسماء جديدة ، ولكنها ستبقى بنفس النظر عن الاسم الذي تحمله . ويمكن أن نرى أهمية ذلك في تبرير عاداتنا البالية ، كما يستطيع المرء أن يتأكد أنه في اللحظة التي نبر فيها تقليداً ما على أساس أنه صالح — في ذاته ، وأن له ما يدعوه بعض الفلاسفة بالقيمة النهائية — يكون هذا التقليد قد فقد منفعته ولا يبقى عليه الناس إلا باعتباره تحفة من تحف الفن أو الآثار القديمة ، كما يقعون على أشجار الفاكهة القيمة لأنها جميلة المنظر . وفي بعض الأحيان لا يصفونها بأنها جميلة ، بل بأنها مقدسة . إنها نظم تقليدية أو طرائق للسلوك بمعنى أننا نحتفظ بها من الماضي بحكم قوة استمرار العادة (القصور الدائرية للعادة) .

ومن اليسير أن نسخر من هذا الكلام ، ولكنه المبدأ الذي نلتقي وفقاً له

الفنون الجميلة من الفنون النافعة ، والطقوس الدينية من السحر . والقصور الدائري
للمادة يمنح الاستقرار وبالتالي الأمن النفسى للمجتمع . ومقاومة التغير هي على
الأرجح ضابطة متميزة للتغيرات السريعة . والتغير يكون فائق السرعة عندما يخلق
شروراً جديدة تحمل مكان تلك التي أزاحها . وعلى الرغم من أن المرء قد يحس أنه
أن تعرض مقترحاته الخاصة بالتغير للنقاش والتحليل في اللجان وما شابهها
فإن التأخير في قبول إصلاح ما قد يكون من باب الحصافة . بيد أنه قد يحدث
في بعض العصور أن يكون الموقف الذي يواجهه الفرد أو المجتمع من الجدة بحيث
لا يمكن العثور على سابقة لحل المشكلات الجديدة . وأحب أن أقترح أن
القرن العشرين واحد من تلك العصور . وإذا قارن المرء حالة العلوم اليوم مثل
الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وعلم النفس بما كانت عليه عام ألف وتسعمائة ،
فإن المرء يرى على الفور أنه قد حدث ثورة عقلية . . والأمر على هذه الحال
في الفنون . . فإذا كان في متدور مسيو «آنجر» أن يقوله لمانيس Matisse
أو لجاكسون بولاك Jackson Pollack ، وهو الذي لم يكن يستطيع أن يكبح
جراح غضبه إزاء ديلاكروا Delacroix ؟ وماذا كان يمكن أن يقول جونو
Gounod لثوبرج — ولا داعي لأن نذكر كريتك — وهو الذي كان يهز كتفيه
احتقاراً عندما استمع إلى الأوباق الإنجليزية في سيمفونية فرانك من مقام ري
صغير ؟ وماذا كان يمكن أن يقول فلوير لجويس ، أو بلزاك لسارتر أو ميريميه
لكافكا ؟ وما من أحد كان في استطاعته منذ خمسين عاماً مضت أن يتنبأ بالثورة
الشيوعية في روسيا والصين ، فقد كان من المفروض أن تحدث في البلاد الصناعية
أولاً . أما أن نعيد حكاية التغيرات الأساسية التي طرأت منذ عام ألف وتسعمائة
وعلبت أفكارنا التي تنبأنا بها عن التنظيم الاجتماعي والعلم والفنون ، فأمر غير
ضروري ، لأن أحداً من سيقرا هذا المقال لا يحتاج إلى ذلك . وعلى أساس
أى تقليد يمكن للمرء أن يحكم على جقاتق الفيزياء النووية ، وجمال الرسم غير
الموضوعي ، وكفاية البرنامج الاقتصادي ؟ والإجابة على هذا واضحة لا تحتاج
إلى فضل بيان .

وأحب أن أختم هذا المقال بأن أشير إلى أننا لو سمحنا — على سبيل المثال —
بأن تموت دراسة اللغات القديمة — فليس ذلك خطيئة ، وإنما السبب هو أن عدداً

قليلا من الناس يجدون أن تلك الدراسة تتجاوب مع حاجة يشعرون بها . وأنا أدرك أن حاجات الناس تثار أحيانا بواسطة الدعاية وذلك الشكل من الحرب النفسية المعروف باسم « الإعلان » . . أما إلى أى مدى يمكن أن يصدق ذلك ، فلست أدري . وقد يكون صحيحاً أن الناس يمكن بتأثير حملة من حملات الدعاية أن يقطعوا أعناقهم ، وأن يتزوجوا نسوة قبيحات إذعانا لروح الإحسان المسيحية . بيد أن مثل هذه الأمور غير طبيعية ، فالتقاليد لا تقتل عادة وإنما تموت .. لأنها تموت وهنا وعلى الرغم من الرغبة المشتركة للحفاظ على الماضي أطول مدة ممكنة . ونحن نعلم مثلاً أن الولايات المتحدة أبتت على اللغتين اليونانية واللاتينية في قاعة المحاضرات ما دامت غالبية الطلبة في الجامعات كانوا يدرسونها لكي يصبحوا قساوسة . وما زال المرء حتى اليوم عندما يفكر في أن يصبح قسيساً ، يدرس اليونانية واللاتينية بغض النظر عما قد يفعله الآخرون . وهو يدرس هاتين اللغتين لأنه يشعر أنه من الضروري أن يكون قادراً على مطالعة الترجمة اللاتينية الشائعة للتوراة والإنجيل ، لا لأن هاتين اللغتين يروضان الذهن ، أو لأنهما جزء مكمل للعرف الغربى ، أو لأنهما يطلعا على المعنى الاصلى لعدد من الكلمات الإنجليزية الحديثة . وإذا أمكن إقناع الشطر الأكبر من طلبة الجامعة في الولايات المتحدة بأنهم يحتاجون إلى معرفة ما كتب باليونانية واللاتينية وأنهم لا يستطيعون قراءة تلك المؤلفات مترجمة ، فإنهم سوف يشجعون في دراسة هاتين اللغتين البديعتين . بيد أنه من الصير إقناع الناس الذين يجاهدون النصف الثانى من القرن العشرين بأن الدراسات القديمة أهم من العلوم الطبيعية .

الاعلام والدعاية

ترجمة : الأستاذ فلاد أندروس

إن كانت هناك فكرة مسلم بها من جميع الناس ، فكرة ثابتة مفررة ، واضحة يطمنون إليها الاطمئنان كله ، فهي اختلاف الإعلام عن الدعاية . فكل إنسان خالص النية يعرف أن الإعلام في وقتنا هذا شيء لا غنى عنه ، بل إنه في الحق كسب إيجابي : فالملم المرء كل صباح بما يجرى من أحداث في الصين مثلاً ، أو بما اتخذته حكومة بلده من قرارات ، هو إحدى المزايا التي يفضل بها آباءنا . وقد بين لنا د الفرد سوفي «(*)» فضلاً عن هذا أن الإعلام هو مفتاح الديمقراطية . فأسلوب الحياة الديمقراطية السليم ومن بتبصير الناس تبصيراً دقيقاً بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي لامندوحة للديمقراطية ، بوصفها صاحبة السيادة ، عن أن تقول فيها كلمتها الفاصلة : وهذا أيضاً جزء من هذا الحق الجلي الذي أشرنا إليه . وإذا كان الإعلام بطبيعته أميناً كل الأمانة ، واضحاً كل الوضوح ، مجرداً من الزخرف والتنميق ، فالدعاية على ما نعلم هي الكذب ، وهي شهوة السلطة ، وهي المكيفات الملتوية الفسد . وهذا التناقض المظلم من شأنه أن يتيح لنا أن ننم مله جفوتنا ، وأن تكون طبيعة الحال بمأمن من خطر الدعاية مادامت قد تهيأت لنا أسباب الإعلام الصحيح .

يبد أننا لو أنعمنا النظر في المشكلة لاصطدمنا بالعقبات . ونذكر منها في مستهل هذا البحث استحالة تعريف الدعاية في وقتنا هذا تعريفاً واضحاً . فلكل كاتب يكتب فيها وجهة نظره ، والتعاريف تتفاوت ظلالاً وتختلف من نقيض إلى نقيض — من القول بأن « كل شيء دعاية » بما في ذلك « صلاة القديس » ، والمدرسة الابتدائية ، إلى القول بأن الدعاية ليس لها خصائص نوعية ، وإذن فليس لها وجود . ولن أحاول هنا ارتياد هذه المسالك والشعاب بحثاً عن تعريف قد يبعدنا عن موضوعنا ، ولكني لا أرى بداً من تنبيه القارئ إلى أن الفروق بين الإعلام والدعاية ليست واضحة الحدود .

ففي سنة ١٩٤٩ خُص الكونجرس الأمريكي ، بعد دراسته لخدمات الإعلام الحكومية ، واستماعه لتقارير كثيرة في الموضوع ، إلى أنه لا يستطيع التمييز بين الإعلام والدعاية ، وليس هذا بالرأى التافه الصادر عن ساسة متعجلين . وقد بسط والتر بنين في مؤلفه الشهير « الرأى العام »^(١) ، الذي أصدره سنة ١٩٢٢ نظريات عن الإعلام كبيرة الشبه بالنظريات التي يؤيدها سوفى . ولكنه لم يلبث شيئاً فنيئاً أن طلق الأمل في إمكان نشر الإعلام الصحيح ، ثم اعترف عام ١٩٣٩ والعالم على شفا الحرب بأن الدعاية والإعلام مختلطان أشد اختلاطاً وأعجب .

ونحن نسلم للتمسكين بالإعلام الأمين ، الجاد ، المدعم بالوثائق ، بما يكتنف طريق هذا الإعلام من مصاعب . فصحيح أنه من العسير توفير جهاز من رجال الإحصاء الأكفاء ، أو القضاء على الدبلوماسية الخفية ، أو تحقيق نشر ميزانيات واضحة كاملة لمشروع مؤم أو مؤسسة حرة ضخمة . ولكن المعضلة ليست هذه ، بل جميع المصاعب التي تعترض توفير الإعلام الصحيح منشؤها ظروف لاسلطان لنا عليها . أما المصاعب الأخرى ، حتى ما اتصل منها بحرية انتقال المعلومات — وهو قطاع صغير يتشبث به الأمريكيون ويبدو لهم مفتاحاً لمعضلة الإعلام — هذه المصاعب كبيرة حقاً ، ولكنها ليست عصية لا تذلل .

أما النقطة الوحيدة التي تبدو لي ذات بال فهي أن كثرة الكتاب ترى أن

مشكلات جميعها ستحل إذا حلت مشكلات تنظيم الإعلام . وهذا وهم خطر ، لأن شيئاً من هذه المشكلات لن يحل في الواقع . ومعضلة الإعلام الأساسية ليست في هذا ، بل فيما بين الإعلام والدعاية من علاقة وثيقة تجعل من المحال فصل الواحد منهما عن صاحبه . أضف إلى ذلك أنه لا بد لنا أولاً أن نتقبل بعض الحقائق عن الدعاية . مثال ذلك أن الدعاة يدركون منذ زمن مديد أن اختراع أكتوبة من الأكاذيب لا يخدم مآربهم ، وأن الصدق أجدى ، وأن الدعاية يجب أن تبنى على الحقائق . كذلك يجب أن نلاحظ أن هناك « تواطؤا » (١) بين الدعاية والهدف الذي يوجه إليه دعاتيته ؛ وأن هذا الهدف (على غير علم منه عادة) يستثير عملية الدعاية ، فهي إذن ليست موضوعية الصفة بل تتحقق بفضل التواطؤ السيكولوجي في الرأي . والدعاية في أيامنا هذه أخفى وأبرع قليلا من ذلك النوع الذي ألفنا أن نحسن أنفسنا ضده ، والذي تنبئته في هدوء واطمئنان .

وفي وسعنا أن نمر مرور الكرام بحقيقة يسهل التحقيق منها ، وهي أن وسائل الدعاية هي بذاتها وسائل الإعلام : الوسائل المادية (كالجريدة والراديو والتلفزيون والسينما والمحاضرات) ، ثم الوسائل السيكولوجية أيضاً ، لأنه لا بد من القدرة على « إيصال » المعلومات — لا بد من نشرها ، ونشرها بطريقة تلفت نظر الجمهور . فأى جدوى من العمل الذي توديه إدارة ممتازة للإعلام إذا أعرض الناس عن قراءة نشراتها المملة المكتظة بالبيانات ، ولم يستمع أحد منهم لأحاديثها العلمية المفصلة في الراديو ؟ وأهم من ذلك مهمة إقناع المستمع بأن المعلومات نزيهة صادقة . لذلك لم يكن بد من الاستعانة بكل وسيلة من وسائل الإقناع . فالواقع أن الإعلام الذي يقتصر على العرض الموضوعي ، بكل ما فيه من جفاف الحقائق المجردة ، لا يكاد يصل إلى أحد ، وهو يبعث ثروه السأم في جمهوره . وعلى المرء أن يأخذ في اعتباره على الدوام واقع ذلك الفرد الذي يخاطبه . فن هذا الرجل الذي نريد إعلامه ؟ إنه أولاً رجل ضيق الوقت كثير المشاغل ، لاسيلا إلى إعلامه إلا في لحظات فراغه . ويعرف كل من اقتضته دواعي مهنته أن يعلم ، مقدار

الوقت والجهد اللذين يجب أن يبذلها لمجرد الاحتفاظ بمعلوماته متجددة يوماً بعد يوم، ولنضرب لذلك مثلاً صغيراً جداً ولكنه مثال محسوس : فالمرء يحتاج إلى ساعتين على الأقل في كل يوم ليقرأ ويهضم تماماً محتويات جريدة إعلامية بكريدة «لوموند»؛ وهو بعد هذا لا يستطيع أن يزعم أنه حصل على معلومات كافية . ومن ذا الذي يملك التصرف في ساعتين كل يوم لهذا الغرض؟ وأى إنسان يرضى بأن يشمل هذا العناية الإضافي بعد أن يفرغ من عناء عمله؟ لذلك يجب أن تكون المعلومات مركزة ميسورة التناول كجبات الدوله . ولكن أليكون هذا إعلاماً بالمعنى الصحيح؟ زد على ذلك أن هذه المعلومات يجب أن تقدم بطريقة لذيدة مغرية مشوقة . فاهذه الأرقام والميزانيات، وما هذه التحليلات الإحصائية، وما هذه المقارنة بين المصادر... لا لا! إن الرجل المرمق يحتاج إلى صيغ لذيدة، إلى وصف ملفت للنظر يبدو في عينيه جامعاً للكثير من المعلومات . وهو إلى هذا يجب أن يكون سهل التمثيل، لأن المعلومات المتممة تفترض في القارئ رصيذاً كبيراً من المعرفة السابقة . فالإمامة بالقراءة وحدها لا يكفي، بل لابد له من علم تام بالتاريخ والجغرافيا والسياسة والاقتصاد، وإلا كانت المعلومات عديمة المعنى بالنسبة له . ولن يستطيع إنسان أن يفهم ما يساق إليه من معلومات إلا إذا بدأ برصيد من المعرفة كبير نسبياً .

ولكن الأمر لا يقتصر على المعرفة وحدها، بل يجب أن يتوافر للمرء أيضاً النمو الفكري: أى المقدرة على التأليف بين العناصر (*)، والذاكرة المدربة تدريباً حسناً قبل كل شيء . وليست هاتان بالموهبتين الطبيعيتين . فن لم يدرب على هذا الضرب من العمل لا يمكن إعلامه على الوجه الصحيح . وحتى الذين يفترض فيهم الذاكرة الواعية قد تبدو منهم في هذه الناحية اتجاهات مؤسفة . وقد لاحظنا أخيراً رجال الفكر عندنا يؤكدون - في موضوع الجمهوريات الشعبية - ويؤكدون في قوة، آراء تناقض بالضبط، ما قالوه قبل ذلك بشهور، وفتوهم حتى الإشارة إلى موقفهم القديم، وهم بهذا يزودوننا بمثال على ما يعترى الذاكرة من

نسيان في كثير من الأحيان . بيد أنه لا سبيل إلى الإعلام ما لم تتوافر للسامع
الذاكرة القوية المتصلة . يجب إذن أن يتوافر للشخص الذي يراد إعلامه من
الصفات ما يصبح معه تنظيم جهاز من الإعلام الصادق الأمين الزهيه متبها
إلى نتيجة واحدة لا مناص منها : وهى إبراز الفروق بين الناس . وبدلاً من أن
يعين هذا قضية الديمقراطية نراه على العكس يؤدى حتماً إلى التفريق بين أولئك
الذين يفهمون المشكلات الاقتصادية والسياسية حقاً ، وأولئك الذين يبلغ جهلهم
مبلغاً يزيد في فاعلية الإعلام لأنه لا شيء يمكنهم من الاندماج في هذا الإعلام .
فإذا كان حتماً علينا أن ننشر الإعلام على مستوى الشخص الذى نرى كل ما نعله
في المدرسة الابتدائية بعد ست سنوات أو سبع ، وأن نغفيه من جهد فكري
لا قبل له به ، وإذا لم يكن بد من إنفاذ المعلومات إليه بطريق غير مباشر -
فهل نسمى هذا إعلاماً ؟ وأين يكون الحد الفاصل بالضبط بين الدعاية - وهى
توكيد ضخم يحمل للحقائق مبسطة - والإعلام الذى قوامه العبارات والصيغ العامة ،
والموضوعات الأولية التى ليس للقارى عليها أقل رقابة أو سلطان ؟

وأنا أعلم تماماً ما قد يرد به على : « إن كل شيء يتوقف على نية الشخص الذى
يدير العملية . فإذا أراد أن « يؤثر » في الجمهور ، فهى إذن دعاية ؛ أما إذا كان
يحاول إغواء أو إرشاداً ، فهى إعلام . »

ومثل هذه الفوارق الذاتية البحتة تبدو لي سريعة الزوال . فمن ذا يستطيع أن
ينفى بما في قلب الإنسان ؟ ومن ذا يستطيع أن يعرف هل موقف هذا الإنسان
ثابت أو متقلب في نواياه ؟ ولا نفس هذه العبارة السائرة التى لا تبلى حكمتها
« إن جهنم مرصوفة بالنوايا الطيبة » .

ولا يخلو الإعلام بالضرورة ، مهما يكن نيتاً خالصاً ، من رغبة في التأثير .
فن الطيبى مثلاً أن ترغب الدولة في التعريف بما حقته من أعمال . ومن الطيبى
أن تريد الحكومة تبصير الجمهور الشعب بالدوافع التى حملتها على اتخاذ قرار ما .
ولنفرض أن حكومة من الحكومات ، باتخاذها إجراء ما ، قد فعلت هذا لإيمانها
بأنه حسن ، عادل ، نافع للبلد ، بيد أن هذه الحكومة لا تستطيع في عصرنا هذا
أن تحكم إلا بموافقة الرأى العام . وتلك إحدى حسنات الديمقراطية . ولكن

الجمهور لا يعرف الدوافع التي استلهمت الحكومة ، فلا بد لها - إن أرادت إعلام الرأي العام على الوجه الصحيح - أن تشرح طبيعة قراراتها ، وتبسط للناس مبرراتها ، وتبين سبب إيمانها بأن القرار عادل ، ولكن حتى لو وضعنا أنفسنا على مستوى الإعلام للدعاية ، وكنا مقتنعين بأن الحكومة لا تقصد التأثير في الجمهور ، فإن مهمة إعلام الجمهور من يوم إلى يوم ، وتزويده بما يحتاج إليه من عناصر لتكوين الرأي ، هذه المهمة لا بد تبدر أقرب إلى الخطب التهديدية في المحافل - ولكن كيف ننظر من حكومة تؤمن بصواب إجراء من إجراءاتها ألا تحاول إشراك الجمهور في معرفة الأسباب التي دعته إلى قرارها ؟ إن المرء لا يتردد في الإيمان بأن الحكومة أعمق وأشمل تفهماً للموقف من المواطن العادي ، فإذا ذكرت للمواطن الحقائق المتصلة بمشكلة ما كان من المحتمل أن يميل إلى مشاركة الحكومة رأيها . ولكن ألا تكون هذه دعاية ، مادام نشر حقائق معينة قد عدل رأى المواطن بصورة حاسمة وأدى به إلى التحسك بسياسة الحكومة ؟

بل لا بد أن نحض شوطاً أبعد من هذا . فإذا لم تتجاوز الحكومة نشر المعلومات عما حققته من أعمال ، أفلا يكون هذا بالضرورة إشادة بعملها ؟ ولكن ليس هذا أمراً لا غنى عنه ؟ إذ لا بد للجمهور أن يحاط بالعمل لكي يحكم عليه حكماً صحيحاً . ولكن إذا عبئت خدمات الإعلام جميعها لنشر الأنباء عن قرار ما ، ألا تضيق هذه التعبئة على هذا القرار توكيداً واعتباراً وقوة تجعلنا من الدعاية قاب قوسين أو أدنى ؟

وألست توكيد جهد من الجهود ، لأنه جهد حكومي ، وسيلة أخرى من وسائل التأثير على الرأي العام ؟ ومثل هذا يصدق حتى على المشكلات المحايدة . مثال ذلك أن وزارة الزراعة في الولايات المتحدة الأمريكية تملك جهازاً راقياً للإعلام هدفه شرح قراراتها لجمهور المزارعين وضمان تعاونهم . ولكن قليلاً من التأمل يرينا أن خطة الإعلام هذه هي فعلاً دعاية . فوزارة الزراعة هامة جداً في رأى الجمهور ، ولها هي أيضاً وسائل للدعاية غير المباشرة في جميع أرجاء البلاد مع أنها لم تنشأ أصلاً للإشادة بتدابير معينة أو لاكتساب التأييد لها ، وإنما لشرح مبررات هذه التدابير أو نتائجها . ومع ذلك فإننا في عصرنا هذا لا نستطيع السير قدماً

بدون هذا الضرب من التداخل السيكلوجى . فكم من التدابير الاقتصادية السليمة المعقولة أخفت لمجرد الافتقار إلى إعلام الرأى العام ! وهكذا يكون الإعلام ، تعريفاً : هو الانحراف بالرأى العام . ولكن أين ، وإلى أى حد ، يحدث الانتقال من الإعلام إلى الدعاية ؟ أضف إلى ذلك أن الرأى نفسه يستطيع عن طريق التمديد والتحويل أن يحول إلى دعاية ما كان فى البداية إعلاما . ويحضرنا فى هذا المقام مثال طريق يتصل بالجنرال ليوتى . فقد حذى هذا الرجل الاستعانة بالإعلام فى جميع مشروعاته بالمغرب ؛ وكان يذيع أعماله إذاعة لا غنى عنها لأنه عرف أهمية هذا العامل السيكلوجى . ومع ذلك فلا بد للمرء من التسليم بأنه لم يكن يقوم بدعاية . وفضلا عن هذا فإن أجهزة الدعاية الشاملة لم تكن قد عرفت بعد فى جيله تمام المعرفة . على أن الرأى العام قد كون عنه ، بفضل المعلومات والصور التى كان ينشرها ، ما يشبه الأسطورة ، وهى إحدى الخصائص البارزة للدعاية . فلو لم يكن الإعلام عن عمل ليوتى لما كانت الأسطورة الليوتية ، إنها ثمرة الإعلام . ومع ذلك فإن هذه الأسطورة شبيهة من جميع نواحيها بالأساطير التى تخلفها الدعاية الخالصة .

وتأثير الإعلام يجب أن ينظر إليه من زاوية أخرى . فالواقع أنه لو أريد للإعلام النزى أن يؤتى ثمراته لوجب أن ينفرد بالسيطرة ويجب التخص من كل دعاية إذا شئنا تربية الجمهور تربية صحيحة . وستكون هناك بطبيعة الحال دعاية رسمية (ينبغى أن يكون لها من التعقل ما يقصر تدخلها على الخدمة الإعلامية الخالصة - ويجعلها تتقبل لإشراف الرأى العام المستنير) . وستكون هناك أيضاً دعاية للشئون الخارجية ودعاية الأفراد . والواقع أنه ليس فى وسعنا السماح للإعلام النزى حقاً بأن ينافس لونا أو ألوانا من الدعاية . أولا ، لأننا مادنا نعلم أن الدعاية تمرر الحقائق دائماً ، وتتخذ مظهر الإعلام دائماً ، فلا بد أن نسأل كيف يفرق الجمهور بين الإعلام والدعاية ؟ وأى الروايتين المتناقضتين للحقيقة ذاتها تحمل فى تضاعيفها تأكيداً مطمئناً بأنها موضوعية خالصة ؟ لاسليل للمرء إلى هذا الحكم إطلاقاً ، ولا سبب يحمله على قبول الحق الذى يقدمه رجل الإعلام النزى لجمهوره . يضاف إلى ذلك أن الدعاية تستخدم أساليب سيكلوجية للتأثير :

فهي تحاول أن تسبق قرارا من القرارات ، وهي ترجع بالمرء في تيار من الفكر ، وتسطو على الضمير والإرادة جميعا ، بينما لابد للإعلام أن يحترم حرية الاختيار والاعتقاد . إن الرجل الذي يعلم الجمهور إعلاماً نزيها يجب أن يكون لسان حاله هو : « إليكم الحقائق فصدقوها أو كذبوها كما تستوبون » ١١ ،

وهكذا يتضح أن المعركة من هذه النقطة فصاعداً ليست متكافئة : فالدعاية ستنتصر دائماً على الإعلام .

وأخيراً نعلمنا الخبرة أن للدعاية امتيازاً آخر تتفوق به على الإعلام هو استخدامها للأسطورة . ويجب ألا نخادع أنفسنا؛ فإذا كان هناك عرضان لموضوع أحدهما عرض للحقائق في كل قسوتها وتجردها ، والثاني عرض لتفسيرى أسطورى، فإن المرء يختار الأسطورة تلقائياً ويرفض الإقرار بالواقع . ولعل هذا العصر الذي يزعم نفسه واقعياً يزخر بالأساطير أكثر من أى عصر عرفه الإنسان منذ بداية العهود التاريخية . لذلك لا يستطيع الإعلام أن يبلغ أهدافه مادامت الدعاية نشيطة . وإذا كانت الدولة (والدولة وحدها هي بعد كل شيء القادرة على استكمال خدمة إعلامية مستقلة واسعة الانتشار ، أو على ضمان ومعاونة مشروع أهلى يزود الناس بالإعلام الحر) ، نقول إذا كانت الدولة تنشر الإعلام النزيه ، فلم يقبل الناس إذن ألاعيب الدعاية الطليقة التي تهزأ بالجهد الصادق النزيه ؟ وإذا كانت الحقائق الواقعة كما تعرض ، تنفيها دعاية حزب أو بلد أجنبي ، فإن الناس لايتقبلونها على أنها حقائق . فأبنا نشطت الدعاية وجب على الإعلام ، إن أراد لنفسه البقاء ، أن يستخدم الأسلحة نفسها ، فلا بد له من الاشتباك في حملة على تحريف الحقائق كاتذيهما الدعاية . ولكن الاشتباك في معركة لهذه الاعتبارات معناه بداية نوع آخر من أنواع الدعاية ، لأنه لم يعد يمكن أن يقال « إليكم الحقائق » بل لابد من إثباتها ، ولابد من الوصول إلى الفرد وإقناعه : وهي ذات الأشياء التي تحاولها الدعاية .

إذن فكل لون من ألوان الدعاية يرغب رجل الإعلام على الاشتباك في دعاية مضادة ، وإذا أريد تجنب هذا الصراع والاحتفاظ باستقلال الإعلام وموضوعيته ، وبعده عن الأهواء ، وجب تحريم كل أنواع الدعاية ، ووجب فرض الإشراف

الدقيق على الصحافة والإذاعة وما إليهما . ومن شأن هذا أن يتطلب الرقابة الصارمة ، ولن يتمخض إلا عن إعلام خاضع للإشراف - إعلام مجرد من الاتجاهات والتأثيرات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ضمان توفير التأثير التعليمي الكامل للإعلام رهن بالتدابير التعسفية . ولكن هل يضمن المرء إعلاماً صادقاً في ظل نظام رقابة ، في حين أن انتقال الإعلام انتقالاً حراً طليقاً هو بالضبط المفتاح لطبيعة الإعلام نفسها ؟

واجهتنا حتى هذه النقطة من البحث استحالة التمييز تمييزاً واضحاً بين الدعاية والإعلام ولكن هناك صعوبة من نوع آخر تهدد موضوعية الإعلام حتى في أنزه صورته . ذلك أن الإعلام يجب أن يوصل الحقائق ، والحقائق دون سواها . ويجب أن يبصر الجمهور بما يحدث . إذن علينا أن نسأل أنفسنا « أى حقائق ؟ » ، وهاتان الكلمتان توقعاتنا في تيه من الصعوبات . فما أشبه المشتغل بالإعلام في وقفه بالمؤرخ : لا تبلغ الحقائق التي تقع تحت ملاحظته سوى جزء يسير من تلك التي تحدث فعلاً . والمؤرخ المشتغل بالوثائق يعلم أن الوثيقة التي بيده ليست إلا واحدة تخلف من بين وثائق كثيرة من بين ألف وثيقة أو عشرة آلاف اختفت كلها . وربما كانت النصوص التي اختفت مناقضة أو مكملّة لما بيده ، غاضة أو رافعة من قيمته ، ولكن أئى له علم هذا ؟ ومن المؤكد كذلك أن جميع الآثار المحلّدة لحادث تاريخي قد اختفت ، وترتب على اختفائها اختفاء الحادث معها . ومع ذلك فإن الرجل المنوط بخدمات الإعلام لا يعرض عليه من آلاف الأحداث التي تقع كل يوم سوى عدد ضئيل . وليس لهذا من سبب سوى أن الكثرة العظمى من الحقائق لم تسجل .

ولا نحسب الحقائق التي جمعت أهم أو أدل من غيرها من الناحية الموضوعية فما أكثر ما نجهل من الحقائق الجوهرية التي ربما لو عرفت لكان لها أصداء هائلة ، في حين يحاط الجمهور علماً بحقائق تافهة كل التافهة . مثال ذلك أن الحوادث أو جرائم القتل ينحصر لها حيز كبير مع أنه ليس لها أهمية موضوعية ، في حين أن حقيقة ما ، كالتناقص السريع في وفيات الأطفال بشمال إفريقيا بين عامي ١٩١٨ و١٩٣٦ ، كاد يجهلها حتى المنوطون بالإعلام ، ولم يفتن أحد إلى هذه الظاهرة

إلا حوالي عام ١٩٢٥ حين عم انتشارها . ومع ذلك فقد كانت منذ البداية عاملاً حاسماً لا نستطيع تقويم أهميته إلا اليوم . ومثل هذا يصدق على المخبر الصحفي الذي يرحل عن وطنه ويبحث إليه بالمعلومات ، فنحن وإن كنا لارتباب في حسن نواياه ، إلا أننا نستطيع أن نقول مطمئنين ، إن ما يراه أقل أهمية مما يخفى عليه . فالآثار والعمارة والاستقبالات أقل دلالة من مستوى المعيشة . ولكن من المحال تقويم مستوى المعيشة على أساس من البيانات المنهجية . وقد خبرنا مدى صعوبة هذا التقويم في بلدنا بسبب شدة تشعب الرأي في هذا الموضوع ، فكيف يتاح للمرء إذن أن يحصل على بيانات صحيحة عن بلد غير بلده ؟ كذلك يمكن أن يقال إن المظاهر الثقافية أقل أهمية من نظام السجون ، ومعسكرات الاعتقال ، وأساليب الشرطة . الخ ولكن هذه كلها ، في أي بلد من بلاد الله ، تقع على التحديد خارج نطاق الإعلام . وعلينا أن ندرك أن المصادقة كثيراً ما تلعب دوراً كبيراً في وصول المرء إلى المعلومات ، وذلك فضلاً عما يعتمد كل بلد إلى إخفائه وتمويهه من الحقائق الجوهرية . بيد أن هناك أيضاً قراراً ذا شقين على المشتغل بالإعلام أن يتخذه . فلا ريب أنه يستهل عمله بالاستجابة إلى خصائص مهنته . فلا بد للمرء من أن يكون متخصصاً إذا أراد أن يلم بحقائق عن بلد من البلاد أو صنف من الظواهر إلاماً صحيحاً . والرجل المسئول عن نشر الإعلام يميل إلى تأكيد الروايات التي تنفرد بها مهنته ؛ فهو يجمع مثلاً من المعلومات ماله معنى بالنسبة له لا لغيره ، أو لعله لا يرى أحداثاً أو ظواهر معينة ، أو ينظر إلى ما يجب أن ينقله للجمهور من زاوية واحدة فقط ، ومن وجهة نظر محدودة جداً . ثم إنه من العسير ألا ينظر المرء إلى أقرب الحقائق إليه وأوثقها به على أنها أعظمها أهمية . وهنا أيضاً تقع في الخلطة التي يقع فيها التاريخ ، حين نقسب إلى الثورة الفرنسية مثلاً الأهمية التي ننسبها إلى التاريخ المصري كله أو إلى العصور الوسطى الأوروبية برمتها . وواضح أن الأحداث الفرنسية أهم من غيرها في عين الناظر الفرنسي لأنها أوثق به صلة . ومعنى هذا أن الرأي الفرنسي ، حتى في ظل نظام إعلام نزيه ، سيقتات أولاً وقبل كل شيء على الواقع الفرنسي . بيد أن هذا يثير مصاعب ذات بال — كاعتقاد الرجل الفرنسي مثلاً أن أهمية فرنسا الدولية هي دائماً أهمية كبرى ،

وكالظاهرة المؤسفة التي تناقض هذه، وهي أن الصحف الأمريكية لا تفرد للإعلام عن فرنسا سوى حيز ضئيل جداً من صفحاتها .

ولاشك أنه قد يرد على هذا بأنه من الممكن القضاء على عيب الموضوعية هذين بإناطة الإعلام بأشخاص عديدين ، وبجميع المعلومات عن العالم كله في صعيد واحد ، وبوضع نظام للإعلام معقد مترابط . وفي هذا الرد شيء كثير من الحق ، ولكن لا أعتقد أن جهازاً كهذا سيدلل المصاعب التي وصفنا تذليلاً حقيقياً ، ناهيك بما يكتنف إقامة هذا الجهاز من عقبات هائلة .

ونفرض في هذه النقطة شوطاً أبعد . فرجل الإعلام يجمع الحقائق ، ويجمع عدداً كبيراً . وعلى مكتبه أكدهاس من البرقيات اليومية الحافلة بالآلاف المواد الإعلامية . ولكن تقديم هذا كله زاداً للجمهور ضرب من المحال . فليست مهمة الرجل أن ينقل جميع الحقائق التي تقع تحت ملاحظته ، ولا بد لنا من أن نعود ثانية إلى مقارنته بالمؤرخ . لجميع الوثائق الموجودة في المحفوظات لا بد بالضرورة من نشرها ؛ ولكن هذا لا يكون تاريخياً . فالتخصص وحدهم هم الذين يعرفون كيف يستخدمون الوثائق المنشورة . ويصدق هذا على رجل الإعلام ، فلو أنه نشر جميع المعلومات التي يتكسبها مكتبه لما انتفع بها سوى المتخصصين المنقطعين للسياسة والاقتصاد والمشكلات الاجتماعية . ولكن علينا أن نذكر أنه لا بد من إعلام الرأي العام كله — الرأي المتوسط . ومن ثم وجب على رجل الإعلام أن يتنجل ، أو يلتقى الحقائق ويقرر أيها ينقل وأيها يغفل . وعليه أن يستخدم في ذلك حكمه ، شأنه في ذلك شأن المؤرخ . فأى الحقائق ينبغي له أن يبق عليها ؟ أكثرها دلالة ، وأكثرها أهمية — ولكن بالنسبة لمن ؟ لاغنى الناس مثلاً ؟

والمؤرخ علم بما يكتنف عملية الاتقاء من مصاعب . بيد أن موقف رجل الإعلام أشق لسبيين : (أولها) أن في استطاعة المؤرخ ، ما دام ملماً بتتابع الأحداث ، أن ينسب إلى بعضها أهمية أكبر نظراً لما أسفر عنه من نتائج ، أما رجل الإعلام فلا يعرف ما سيحدث بعد هذا الذى سيذيعه على الناس . (وثانيهما) أن المؤرخ يسترشد بنوع من الإجماع فما خلال حدث من الأحداث

(وقد يكون هذا الإجماع خطراً ، وقد يكون مصدر خطأ ، ولكنه موجود) ،
أما رجل الإعلام فهى نفسه منفرداً وجهاً لوجه ، أمام علم بالحادث مباشر جديد
من جميع الوجوه .

فإذا فرغ من اختيار الحقائق التى سيرضاها على الجمهور اختياراً فيه من الحكمة
قدر كبير أو يسير ، واجهته صعوبة ثانية : فكيف ينبغي له عرض هذه الحقائق ؟
أيعرضها كلها على مستوى واحد ، وبطريقة واحدة ، معطياً إياها أهمية متساوية ،
بحيث يكون على القارئ العبد كله فى اختيار وإرساء سلم خاص به يرقب فيه
القيم ؟ وهل ينبغي أن يكون الإعلام ضرباً من القاموس اليومى تصنف فيه المواد
تصنيفاً مجامئياً ؟ واضح أن هذا محال . ثم إن هذا لا يعنى — برغم المظاهر —
موضوعية صحيحة . فهو يوقع رجل الإعلام فى مأزق ، فإما أن يعرض الحقائق
المتباينة الأهمية على أنها كلها متساوية فيزيف بذلك الواقع ، أو يضع مراتب
للحقائق — مؤكداً بعضها وواضماً إياه فى مكان الصدارة . فإذا كان سلم القيم
يتفق تماماً مع الواقع ، كان رجل الإعلام مراعيّاً للواقع . ولكن ليس فى الإمكان
أن يكون المرء موضوعياً فى وضع سلم للقيم أو فى تصنيف الحقائق . وهذه الصعوبة
تنشأ لسبب بسيط هو أن رجل الإعلام إنسان ، وأنه لا يستطيع أن يودى
وظيفته كآلة ، فليس هناك إذن ما يضمن سلامة أحكامه .

وأخيراً نواجهنا صعوبة ثالثة : فأى مستوى من مستويات التحليل يرضينا فى
الإعلام ؟ وهذه مشكلة خطيرة جداً ، لا بالنسبة للإعلام وحده ، بل بالنسبة
للعلوم الاجتماعية والسياسة والاقتصاد أيضاً . فهل نكتفى بذكر أعم الحقائق ،
قومية المجال أو حتى دوليته ؟ وهل ينبغي أن تكون ظاهرة الاقتصاد الكبير^(١)
والسياسة الكبرى^(٢) موضوعاً للإعلام ؟ الواقع أنه بمجرد ملاحظة ظاهرة كهذه
نرى أن لها جذوراً أعمق ، وأنها تتصل بحقائق محلية ، وبظروف اقتصادية أو
سياسية أضيق نطاقاً ؛ وبأحداث عارضة . فهل يكون هدفنا والحالة هذه هذا

Macroeconomy (١)

Macropolitics (٢)

المستوى الأعمق : مستوى الاقتصاد الصغير^(١) : والسياسة الصغيرة^(٢) ؟ .

ولكن الباحثين في علم الاجتماع سرعان ما يشعرون أنه من الصعب الوقوف حتى عند هذه المرحلة ، لأن جميع الظواهر الاجتماعية أصلها الفرد . فالفرد هو الذى يجب دراسته ، والحالات الفردية هى التى يجب فحصها ، ولا سبيل إلى استنباط النتائج العامة إلا بعد جمع المعلومات الكثيرة عن الأفراد . فإذا لم يمتص المرء في الشوط إلى مرحلة جمع المعلومات عن الفرد ، فعند أى مستوى ينبغي له أن يقف ؟ ولمشكلة مستويات التحليل هذه زاوية أخرى . ذلك أننا نرى سواء في الميدان الاجتماعي أو المادى ، أن ما يكون صحيحاً في مستوى من مستويات الأهمية يصبح غير صحيح في مستوى آخر . فإذا اخترنا مستوى من مستويات التحليل وضع لنا أن الحقائق الكلية التى لاحظناها في مستوى مختلف تحلل ولا تتفق مع الواقع . وهكذا يستطيع المشتغلون بالإعلام ، حتى دون تفسير للحقائق ، أن ينقلوا جوانب متباينة تبايناً أساسياً لظاهرة بعينها ، لسبب بسيط هو أنهم اختاروا مستوى تحليلياً مختلفاً .

إذن فسواء كان الأمر متصلاً باختيار الحقائق ، أو بتصنيفها كل في مكانه ، أو بالأهمية التى تنسب إليها ، أو بمستوى التحليل المتصل بظاهرة من الظواهر — فالفصل في هذا كله دائماً هو رجل الإعلام . فليس عنده نهج سابق^(٣) ، ولا معيار عام ، ولا إطار على . فالواقع أن الإعلام خاضع لذاتية رجل الإعلام وإن افترضت فيه الموضوعية (في أكثر الظروف مواتاة ، حيث لا توجد الرغبة المبينة في تزيف الحقائق أو تفسيرها تفسيراً متعمداً منظماً) . ونحن نعلم أن ذاتيتنا تقع تحت رحمة فروضنا السابقة وأهوائنا . واتجاهاتنا المقررة ، وما من شك في أن اثنين حتى في القول بأن جميع الحقائق في العالم البورجوازي الرأسمالي تفسر ، دون وعى أو قصد ، وفقاً للبادئ البورجوازية . والرد الوحيد الذى يفند دعواه بأن التأثيرات العائدة التى يحدتها التفسير الماركسي تصحح نظرة المرء

Microeconomy (١)

Micropolitics (٢)

a priori method (٣)

إلى الحقائق ، هو أن المرء يواجه تفسيرين للواقع متعارضين (وكلاهما ولا ريب لا يطابق الواقع) ، وأنه يختار أحدهما مدفوعاً بالمبررات الأيديولوجية دون سواها . ولكن الاعتقاد بأن رجل الإعلام مجرد نفسه ، وهو يختار الحقائق ، من أية رغبة ولو طفيفة في توجيه الرأي أو تنويره أو التأثير فيه هو تصوير له كائناتاً أسمى من البشر . فالرجل يعتقد أنه يقول الحق ، وهو يتجاوب فعلاً مع بعض الحقائق البادية للوضوح . ونستطيع أن نتبين بسهولة في جميع الصحف أو المجلات المجادة بعض هذه الحقائق ، التي يشترك فيها نفر كبير من القراء . وكثيراً ما يتفق أن تكون أحكام رجل الإعلام المباشرة هي بالضبط أحكام جمهوره .

وطالما سمعنا أن أمثل السبل لمكاخة الدعاية هو نشر الإعلام الصحيح ، فكما أن البيان الصادق يبدد الخطأ ، فإن تقرير الواقع تقريراً واضحاً جريئاً هو أمضى سلاح تحارب به مغالطات الدعاية . ولا بد لنا ، مع كل تحفظ تنطوي عليه الأفكار التي عرضناها الآن ، بالتسليم بأن في هذا القول بعض الحق : ولكنه « بعض » الحق فقط لأننا يجب — من وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف — أن نسلم بأن وجود الإعلام شرط ضروري للدعاية . والواقع أنه لكي توجد دعاية لا بد من إشارة إلى الوقائع السياسية والاقتصادية الجارية . والحجج التاريخية المنهجية لا تكون دعاية فعالة إلا بطريق غير مباشر ، لأن قوتها الصادقة تكمن في تفسير الأحداث . ولا تفعل الدعاية فعلها إلا إذا كان الرأي فعلاً متنبهاً أو قلقاً أو موجهاً وجهة معينة بفعل الأحداث السياسية أو الاقتصادية . فهي « نعلم » فوق واقع سيكولوجي موجود — لا فوق واقع دائم ، بل واقع يتولد إلحاحه من الحدث . ثم إن هذه الوقائع السيكولوجية لا تدوم طويلاً ، فلا بد من المحافظة عليها والإبقاء عليها حية ؛ وهي تولد رأياً عاماً بفضل هذه المحافظة والإبقاء . بيد أن الرأي العام هو بالضبط الأساس المريض للدعاية . فإذا لم يوجد رأي عام في السياسة أو الاقتصاد استحالت الدعاية . لذلك كانت دعاية البلاد المرفقة في القدم توجه إلى الأوساط وثيقة الصلة بالحياة السياسية لا إلى الجماهير التي لا تهتم هذه المشكلات ولم تكن تهتمها ؟ لأنها لم تكن تحاط بها .

ولن تهتم الجماهير بالمشكلات السياسية والاقتصادية ولا بالجدل الأيديولوجي

الخطير المتصل بها إلا إذا توافرت وسائط الاتصال بهذه الجماهير لتنتشر بينها الإعلام . ولكن في هذه الحالة أيضا يمكن أن تنتشر الدعاية انتشاراً واسعاً . وخير الحجة التي تستعملها الدعاية إنما تستقيها من الحقائق التي قدمها الإعلام للجمهور . ونحن نعلم أن أعصى الناس على الدعاية هم جماعات الفلاحين ، فهم أشد هذه الجماعات عناداً لأنهم أقلها إعلاماً . وقد أسفر تحليل الجماعات الريفية عن أن الدعاية يبدأ مفعولها بالضبط عقب انتشار الإعلام ، والعلم بالحقائق ، وإثارة الاهتمام والقلق حول مشكلات معينة . فإن كنت أجهل أن الحرب تدور رحاها في كوريا ، وأن كوريا الشمالية والصين شيوعيتان ، وأن الولايات المتحدة الأمريكية قد احتلت كوريا الجنوبية ، أو أن الولايات المتحدة الأمريكية تمثل الأمم المتحدة في كوريا . فأى معنى يمكن أن تنطوى عليه بالنسبة إلى الدعاية الشيوعية عن حرب المكروبات الأمريكية ؟ . ليس للدعاية معنى على الإطلاق ما لم يسبقها عمل الإعلام . وآية هذا أن أى لفسان يحارل أن يعيى الرأى العام عن طريق الدعاية فى بيئة جاهلة بالسياسة ، يجب أن يبدأ أولاً بإنشاء خدمة إعلامية جديدة كاملة واسعة النطاق .

والصين الشيوعية مثال صادق على صحة هذا القول فإن دعاية الصينيين النهائية ستكون أبلغ أثراً لأن إعلامهم كان وافيًا ، ولنعترف أيضاً بأنه كان موضوعياً وجدياً ولا بد من القول مرة أخرى إنه ليس من صالح الدعاية أن تبني مزاعمها على الأخطاء ، بل خير لها أن ترسيها على بيانات دقيقة . بل يبدو أن الرأى العام يكون أكثر حساسية للدعاية عقب الاعلام (وأقول د أكثر ، لا د أفضل ، حساسية) ، فكلما توافر له العلم بالحقائق السياسية والاقتصادية ، كان حساساً مرفحاً مستهدفاً لسهام الدعاية . والشخص المثقف أسهل خضوعاً لدعاية كهذه لاسيما إذا كانت من النوع الذى يلعب بالعبارات المهمة التى تحمل أكثر من تأويل .

وهكذا نرى أن الإعلام لا يكتفى بأن يقدم للدعاية أساساً بنيره لاستطيع فى الواقع أن تودى عملها ، بل إنه يتيح فرصة لأداء وظيفتها ، وهو الأهم . ذلك أن الإعلام فى الواقع هو الذى يخلق المشكلات التى تستغلها الدعاية وتزعم أنها تقدم لها حلولاً . بل إن الدعاية لا تكون إلا إذا أصبحت مجموعة كاملة من الحقائق

مشكلة في نظر أولئك الذين يؤلفون الرأي العام . ولاستطيع دعاية بلد أو حزب أو فرد أن يكتمل نموها إلا إذا أثيرت المشكلات، في عقل الجمهور . ذلك أن الدعاية تضخم المشكلة من جهة ، ومن جهة تقدم للناس الأمل في حلها . ولكن من العسير عليها أن تخلق من لا شيء مشكلة اقتصادية أو سياسية . إذ لا بد من أساس واقعي لمشكلة كهذه . وليس حتماً أن تكون المشكلة موجودة وجوداً موضوعياً في الواقع بل يكفي أن يكون هناك مبرر ما لوجودها .

مثال ذلك أنه إذا كان الإعلام اليوم يدخل شخصاً ميدان الحقائق الاقتصادية المعقدة ، فإن هذا الشخص سيعاني المشقة في فهم كنه هذه الحقائق لأنها كثيرة متعددة الأشكال ، وسيشعر منذ تلك اللحظة بوجود المشكلات الاقتصادية، ولكن الأمر يتخذ دلالة مختلفة وأكثر حدة إذا لجأ الرأي العام إلى خبرته الشخصية . فإذا نظرنا في حالة إنسان لا يحاط علماً بما يجري في بلده ولا في العالم ، إنسان ليس له من مصادر الإعلام غير اتصاله الشخصي بالعالم الخارجي . أو الأحاديث التي قد يخوض فيها مع جيرانه (الذين يعتقد أنهم يقفون موقفه) ، وجدنا أن الدعاية لا تستطيع في هذه الحالة كما أسلفنا أن تؤدي وظيفتها ، وهذا يصدق حتى إذا كان هذا الإنسان يلقي مصاعب شخصية ناشئة في الواقع عن الموقف الاجتماعي أو السياسي . فالدعاية لم يكن لها تأثير في أباس القرن الرابع عشر حتى حين كانت بعض القرى مسرحاً لنهب الجند وسلهم ، لأن الإنسان حين تواجهه تجربة شخصية استجاب لها بانمكسات تلقائية أو جماعية ؛ ولكنه إنما يستجيب لموقف محلي محدود ، وليس أشق عليه من جعل موقفه موضوعياً ، والتفكير فيه على أنه مثال على ظاهرة عامة ، ومن تقرير اتجاه ينسجم مع هذه الموضوعية ، فهذا كله يتطلب جهداً فكرياً متديراً كبيراً . والدعاية لا تيسر إلا إذا أحاط الإنسان بالمشكلات العامة ، وأصبح اتجاهه موضوعياً . وهذا بالضغط ما يستطيع الإعلام أداءه للأفراد ذوي الخبرة المحدودة بالواقع الاجتماعي . فيفضل الإعلام يصبح الإنسان جزءاً من سياق ، ويحاط علماً بواقع موقفه بالنسبة للمجتمع كله . وهذا هو الذي يفضي به إلى القيام بعمل سياسي أو اجتماعي . خذ مثلاً مشكلة مستوى المعيشة . فالعامل يجهل كل شيء عن الأجور خارج تجربته الشخصية، ولا علم له إلا بما يكسب

وينفق ، بالإضافة إلى ما يعلبه بطبيعة الحال من أحاديثه مع جيرانه . فإذا كان غير راض فقد يحس بالتمرد . وقد يتبنى به الأمر إلى التمرد على رؤسائه المباشرين ولكننا نعلم أن رد فعل الفرد لا يقف عند هذا . ولقد كان هذا هو الكشف العظيم الذى كشفه القرن التاسع عشر . فالواقع أن الإعلام يعلم كل عامل أن موقفه هو موقف آلاف من زملائه ، وأن العمال يستطيعون أن يوحدوا مصالحهم ويقوموا بعمل مشترك . والإعلام يمكن العامل فى الوقت نفسه من أن يحدد موقفه من سياق الاقتصاد بوضوح كلاً ، ومن أن يفهم أن العلاقات الصناعية عالمية النطاق . وأخيراً يعلبه الإعلام أن يقدر تجربته الشخصية حق قدرها . وهكذا ظهر الوعى الطبقي بين العمال فى القرن التاسع عشر ، والفضل فى ظهوره للإعلام أكثر كثيراً مما هو للدعاية (وللأشراكيين الحق فى توكيد هذه النقطة) . كذلك كان هذا يمثل الانتقال من روح التمرد^(١) إلى روح الثورة العامة^(٢) . فبفضل نشر الإعلام أصبح الناس على بينة من أن موقفهم الشخصى قد رفع إلى مقام المشكلة الاجتماعية . ونحن لا نتكلم هنا على ذلك النوع البدائى من الدعاية الذى يوجهه نفر قليل من الزعماء لنفر قليل من العصاة المتمردين ، إنما نقصد الدعاية العصرية المعقدة التى تبنى على الحركات الشعبية ، وعلى الإلحاح بالحقائق السياسية الاقتصادية العامة الهامة ، وعلى الاندماج فى تيار عالمى معين يخلقه تماثل المعلومات المتقاربة . ولنتذكر أن الإعلام عنصر فى سيكولوجية الجماهير .

وهنا نختتم إشارتنا إلى الدور التمهيدى الذى يلعبه الإعلام لصالح الدعاية . فأكثر الأفراد الذين يتلقون المعلومات ذاتها يستجيبون فى الغالب بالطريقة ذاتها . فلهم « مراكز اهتمام » واحدة (هى المشكلة العامة التى تقدمها لهم الصحافة والإذاعة) وآراؤهم تنحى نحو الاتفاق ، وهذا عنصر من العناصر الأساسية فى إعلام الرأى العام .

وأكثر من ذلك أن الإعلام يؤدى إلى نمو الانعكاسات والميول المشتركة .

Revolt (١)

Revolution (٢)

وهناك شواذ للقاعدة بطبيعة الحال . فبعض الأفراد لا يستجيبون للإعلام بالطريق العادى لأن لهم من قبل ميولا أخرى أو لأن لهم « شخصيات عنيدة » ، أو لأنهم أساساً سليون . ولكن هذه الحالات أندر مما نظن ، واتجاه اهتمام الفرد إلى طائفة من المشكلات ، وإلى نواح معينة أكدها الإعلام ، يتمخض سريعا عما نسميه « سيكولوجية الجماهير » ، وهى شرط من شروط الدعاية .

وأخيراً ، فالإعلام ليس فقط شرطاً أساسياً للدعاية ولكنه يخلق كذلك حاجة لتدخل الدعاية . فها هو فى واقع الأمر موقف الرجل المعرض للإعلام ، الذى يريد أن يعلم ، والذى يتلقى قدراً كبيراً من الأخبار اليومية؛ لنذكر أولاً أن الإعلام الخالص لا ينقل إلا الحقائق المفصلة . فالحدث الذى وقع أخيراً أياً كانت أهميته هو دائماً حقيقة مفردة قائمة بذاتها . ولا يستطيع الإعلام أن يكون عالمى النطاق . وقد تكون مهمة رجل الإعلام أن يربط حقيقة بأخرى ، وأن يكشف عن سوابقها ويضعها فى سياقها ، بل ربما استطاع أن يقدم بعض التفسير أو الشرح كذلك ! ولكن هذا لا يكون إعلاماً خالصاً . أضف إلى ذلك أن هذا لا يمكن عمله إلا لاهم الأحداث . والذى يحدث عادة أن تقدم للجمهور حقيقة واحدة قائمة بذاتها . ولكن الرجل المتوسط ، هذا الرجل الخالص النية يختلط عليه الأمر لو كشفت له مرة واحدة آلاف التفاصيل التى تمثل الموقف اليومى أو الشهرى ، فلا يخرج من الحقائق بفائدة على الإطلاق . ولابد له من ذاكرة خارقة يربط بها بين الأحداث التى وقعت من قبل وتفصل بينها أسابيع أو شهور ثلاثة . فالحقائق التى ينقلها الإعلام تتصل بعدد كبير من موضوعات الساعة ومن الجغرافيا ومن المشكلات المتفرعة . ولكن حدثاً هاماً من نفس النوع لا يحدث كل يوم . فإذا نظرنا إلى نشرات الأخبار بشئ من العناية وجدنا أن الموضوعات تتوزع بنحو ٨٠٪ كل يوم . وبطبيعة الحال هناك موضوعات هامة معينة تتصل أو ظلت متصلة (كالهند الصينية مثلاً ، وألمانيا ، والمغرب ، والجزائر ، والمجر) .

ولكن المعلومات التى تعطى عنها تكون على العموم سطحية فقط . والعادة أن تطلع التفاصيل الجديدة بعد أول ذكر للموضوع بأسبوعين أو شهر . وعلى ذلك يجب أن يتوفر للإنسان من الصبر ما يعينه على بعض البحث ليحقق شيئاً

من التابع أو الاتصال في الأنباء وليس الرجل المتوسط من الذاكرة أو الوقت أو الرغبة ما يتيح له القيام بهذا البحث . ومن ثم فهو يجد نفسه وقد جلس في ضرب من منظار الاشكال المنعكسة^(١) الذي لا يكشف عن الحركة ، والذي يتكون من آلاف الصور تجري الواحدة منها تلو أختها بسرعة فائقة وتخلو جميعها من أى تابع حقيقى : ومن أشق الأشياء عليه أن يكون رأيا سليما من آلاف الخطوط التى ترسمها الفرشاة ، وكلها مختلف لونا وقوة وحجما ، كما تقدمها له الصحيفة . وهكذا تبدو الدنيا له كأنها اللوحة المرسومة بالتنقيط . فآلاف التفاصيل تصنع آلاف النقاط الصغيرة . ، غير أن هذه النقطة يجب أن يقرب بعضها لبعض تقريبا دقيقا . ولكن هذا التقريب معدوم ، وهناك فراغات ومساحات خالية تعمق اتصال الرؤية . والواجب أن يمكن الناظر من أن يخطو إلى الخلف ويتأمل المنظر كله من بعيد . ولكن قانون الإعلام يقضى بتزويد الناس بالمعلومات يوميا . لذلك يستحيل على المرء أن يخطو إلى الخلف ليحيط بالمنظور كله ، لأنه سرعان ما يعاجل بطائفة جديدة من المعلومات تطمس سابقتها وتتطلب إيضاحا جديدا لا يملك الوقت اللازم له . مناظر لا تقف ثابتة وتبدل — مناظر « منقطعة » ، لذلك تنطبع في ذهن الرجل المتوسط الذى يريد أن يحتفظ بمعلوماته متجددة صورة مهلهلة لعالم يبدو متناقضا مهوشا مجنوناً — عالم يتقلب بسرعة مريعة — وهو لا يستطيع أن يفهم السبب في هذه التقلبات . أضف إلى ذلك أنه مادام الإعلام يتناول عادة الحوادث^(٢) (بمعناها الحرفي) ، فإن الصورة التى تنطبع في ذهنه عن العالم تكون صورة فاجعة . والفترة التى يجتازها العالم اليوم رهيبة مرعبة . لذلك ينتهى الأمر بالمرء إلى الإحساس بأن المشكلات والأحداث قد غلبته على أمره تماما . فهو لا يعود يشعر بالكفاية ، ويشهد إحساسه بأنه مفرق . إنه يشعر بسجزه وضآلته ، ولا يرى رابطة بين ما أوقى من إمكانيات العمل وبين الموقف المعقد الذى توحى به العناية . فيساوره شعور النقص والخوف — ولكن الإنسان لا يمكن أن يقبل موقفا كهذا ، ولا يمكن أن يقبل فكرة كونه

جزءاً في عالم متناقض مهمل فلا بد له من أن يقف موقف البطولة؛ وحتى «كاي»^(١) الذي صور هذا الاتجاه على أنه الاتجاه الأمين الوحيد ، لا يستطيع في الواقع أن يعنى فيه إلى النهاية . كذلك لا يستطيع أن يتقبل فكرة استحالة حل المشكلات التي تتفرض أمام عينيه ، أو أنه يجبر على الشعور بالعجز وعدم القدرة على وقف سير الأحداث . فطالب الإعلام أخرج ما يكون إلى إطار يصف فيه المعلومات وهو في حاجة إلى التفسيرات ، والإجابات المرصنة للمشكلات العامة . وهو في حاجة إلى الربط والوصل ، وإلى تأكيد قيمته الشخصية . وهذا كله نتيجة مباشرة للإعلام . فكلما ازداد تعقد الظواهر وجب أن يزداد تفسيرها بساطة ؛ وكلما ازداد تقييد الصورة وجب أن تزداد منهجية الإطار ، وكلما ازدادت صعوبة المشكلات وجب أن تكون حلولها كلية شاملة ، وكلما ازداد خطر الشعور بالنقص الشخصي وجب الارتفاع بقيمة الإنسان وقدره . ولكن هذا كله دعاية ، ولا تستطيع أن تقوم به سوى الدعاية . صحيح أن الإنسان الممتاز ، الإنسان ذا الثقافة الضخمة والذكاء الكبير ، والذي أوتى معينا متصلا من النشاط ، يستطيع أن يلتمس حوله لنفسه ، وأن يتقبل الصعافات ، وأن يعتمد على نفسه في تقرير نوع العمل الذي عليه أن يقوم به . ولكننا لا نتحدث هنا عن الإنسان الممتاز (وكلنا بطبيعة الحال نحسب أنفسنا ممتازين) بل عن الإنسان المتوسط .

فإذا حللنا أسباب نجاح الدعاية بدأنا نشعر بأن أهم هذه الأسباب هو أن الدعاية تتجاوز بالضبط مع حاجات الإنسان الحديث . وليس في الإمكان هنا أن نحلل هذا القول تحليلاً تاماً ، ولكن لا بد لنا على الأقل من الإشارة إلى عنصرين : أولهما حاجة الإنسان إلى التفسيرات ، وثانيهما حاجته إلى الشعور بقيمته وقدره . وقد بينا أن هاتين الحاجتين نتيجتان للإعلام - لا كلية بل إلى حد كبير .

والدعاية الفعالة يجب أن تقدم للإنسان صورة شاملة للعالم ، ولا نغنى بها المقيدة أو المذهب - فهذا مطلب فكري بعيد من كل الوجوه - بقدر ما نغنى بها الرؤية . وهذه الرؤية لتشتمل أولاً على صورة أو عرض سياسي اقتصادي

تاريخي عام هو في ذاته أساس قوة الدعاية لأنه المبرر ، الموضوعي المظهر ، لنشاط الدعاية . فن الضروري دائماً بيان وضعنا بوصفنا جزءاً من مجرى التاريخ والتقدم . وهذه الصورة العامة تمكن الفرد من أن يصنف الحقائق التي أمده بها الإعلام تصنيفاً صحيحاً ، وهي تهيئ معياراً لتشكيل الرأي : بتوكيد بعض الحقائق وتجاهل بعضها ، بناء على ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للدخول في الإطار . وهذا يتفق وحاجة الإنسان الأساسية إلى الاحتفاظ بالرؤية فلا تحجبها عنه لوحة كائية صارمة من الحقائق المختلطة التي تقف بينه وبين المنظور .

ولكن على الدعاية أيضاً أن تفسر الحدث . وأن تجيب على سؤال السائلين : لماذا ؟ ، وأن تعلق المواقف الاقتصادية والسياسية . ويبدو أن الدعاية تكون أقل قوة وخطراً حين تقدم أخباراً يملك الفرد تفسيرات جاهزة لها أو إجابة حاضرة . وأعظم مواطن قوة الدعاية على التحديد هو أنها تزود الإنسان العصري بالتفسيرات الشاملة البسيطة ، وبالأسباب الفاطمة العريضة التي لا يستطيع الحياة بدونها وخضم الإعلام محقق به من كل صوب . والدعاية تطمئن الإنسان من ناحيتين . أولاً لأنه يرى فيها تفسيراً لا يعيبه فهمه للأحداث حين تقع ، وثانياً لأنها تمنحه بحلول معينة للمشكلات التي تنشأ حين تخضع تجربته الشخصية المحدودة للوضوعية . ولكن الدعاية تعلمه كذلك أن هذه المشكلات لا سبيل إلى حلها إلا إذا شارك في الأعمال المقترحة لحلها . وهذه هي طريقته في إشعار الفرد بقدره فبفضلها يستعيد توازنه بعد أن أضرقه طوفان الإعلام .

ذلك أنه بعد أن اكتسب إحساس العجز البالغ في عالم غدا شديد الترابي والتنفذ ، أصبح الآن على علم بأهميته الشخصية . فالدعاية تحبره بأن ولاءه لا غنى عنه ، وأنها تعتمد على تدخله ، وأن العمل الذي سيقوم به حاسم ، وأن شيئاً لا يمكن حله بدونه . فإذا كان الإعلام ضرورياً لمعرفة المرء بذاته ، فالدعاية ضرورية لمنع هذه المعرفة بالذات من أن تتقلب يأساً . والمرء يغبني اقتناعه بأن في استطاعته أن يتدخل تدخلًا فعالاً في الحياة السياسية . أضف إلى ذلك أن الدعاية تعلمه أن المشكلات العريضة التي كشف عنها الإعلام يمكن حلها ، ولكن بشرط أن يتصر هذا الحزب بعينه ، أو هذا الشعب بعينه ، أو هذه الحركة بعينها

وأنه هو ، هو الفرد العادى ، سيكون صانع هذا النصر وبانيه ، وأنه سيكمل بالغار . وهكذا يتلقى الإعلام جوابه ويوضح فى مكانه الصحيح . فهو لا يسبب عقبات بعد ذلك ، بل على العكس من ذلك يصبح داعيا آخر من دواعى العمل . وقد رأينا ذبذبة البندول هذه من الدعاية إلى الاعلام يوم بثت الدعوة لجماعة تدعى جماعة المكافحين لأجل السلام . فقد أكدت الدعاية فى هذه الحالة شعور الفرد بقدره واقتناعه بأن لقراره الشخصى أثرا هائلا فى مصير الشعوب .

يتضح فى ضوء هذه الحقائق أن العلاقة بين الدعاية والإعلام معقدة يصعب تحديدها . فالحدود بينهما مهمة غير واضحة المعالم . فيكاد يكون محتوما أن يتحول الإعلام إلى دعاية ، والإعلام يجعل الدعاية ميسورة ، ويغذيها ، ويجعلها ضرورية وهو يخلق فى الإنسان الحاجة للدعاية ، وهذه الحاجة بدورها تفتح الباب لضروب من العدوان النفسانى وألوان من الاغواء السياسى والعاطفى . ونود فنقول ، لنحذر تخيل ذلك الضرب من العالم الذى توحى به كلمة الدعاية — عالم المانوية — بجانبه الأبيض وجانبه الأسود ، جانب الخير وجانب الشر — الإعلام الطاهر فى ناحية ، والدعاية الخبيثة فى الناحية الأخرى . فما أصدق ما قيل عن الشيطان من أنه هو الذى خلق ما فى الألفاظ من لبس وإيهام ؟

(١) المذهب المانوى . مذهب قائم بالثنوية (النور = الله والظلمة = الشيطان) —

فلموس النهضة .

مشكلات أدبية

ترجمة : الأستاذ محمد قطب

إذا نظرنا إلى الأدب الحديث نظرة سطحية سريعة ، لحظنا فيه ظاهرتين تشهدان بحيويته أكثر مما تدلان على ضعفه وتأخره — على الأقل في بلاد الغرب — أحدهما التوسع غير العادى فى ميدان القصة ، والآخرى ظهور النقد الأدبى كفن قائم بذاته .

إن القصة اليوم تبدو بمظهر العالم بكل شيء ، ولا تفلح فى كل حالة فى إخفاء قصدها التعليمى . وقد كانت نظم الناديب المختلفة فيما مضى تنفصل عن الأدب فى اللحظة التى تجدد فيها وسائلها الخاصة وتميز أهدافها ، تارككة له ميدان القصة خالصاً بغير شريك . أما الآن فلم يقتصر فهم القصة على العلوم الناشئة التى لم تتحدد بعد بصفة قاطعة كالتحليل النفسى ، وعلم السلالات البشرية (لأنتولوجيا) وعلم الجريمة ، بل إن علوماً أخرى أقدم منها كالفلسفة أو التاريخ أو القانون ترجع إليها وتسارع إلى استخدامها لإثبات موضوعاتها وتوكيد مطالبها . ومن ثم تضطلع القصة بالغايات المتباينة لتلك العلوم .

وحين يشير ا. ر. كورتىوس E. R. Curtius^(١) إلى الرغبة الواضحة لدى

Kritische Essays zur europäischen Literatur (Bern, A. (١)
Franke, 1950) French ed. Essais sur la Littérature européenne
(last chapter : Remarque sur le Roman français) (Paris,
Grasset, 1954) .

الكتاب الفرنسيين منذ سنة ١٨٣٠ في أن ينظر إليهم على أنهم مساهمون لاغنى عنهم، ومؤهلون للقيام بمهمتهم في عملية نشر الحضارة في صفوف الشعب، إن لم يكن بين صفوف الإنسانية جميعاً، كان في ذهنه ولا شك كتاب القصة قبل كل إنسان آخر. فالحق أن القصة لا تعترف بأية عقبة في طريقها، وتدس أنفها في كل شيء... وأن أخطر المسائل مدين للقصة باتساع نطاقه — وفي أحيان كثيرة بتشويه صورته. وإنه لصحيح إلى أبعد حدود الصحة أن القصة — أحدث ألوان الأدب — في مزجها بين الصحيح والزائف في طوفان من التحليلات، قد شرعت تخطئ بين التاريخ وعلم النفس، وتعطي لمسات سطحية من علم الجمال والتعليم والمداعبة والعلوم والسياسة، وتقتصب ما لهذه جميعاً من المكانة، وتحاكى ما لها من الوسائل الفنية، ولكنها فوق كل شيء تقوم بمخادعة القارئ، إذ تمنحه تعويضاً رخيصاً عن حياته اليومية المادية الجمادة التي ليس فيها شيء.

تلك هي التهمة التي وجهها روجيه كايوا (١) Roger Caillois إلى القصة في وقت مبكر يرجع إلى سنة ١٩٤٢. ولكن على الرغم من ميله إلى إلغاء اللوم على القصة فقد فتح في النهاية أبواباً من الأمل المشجع حين أكد أن النذر ذاتها التي أدت إلى زلزلة فكتنا في القصة، ستؤدي، حين تمضي في طريقها، إلى أن تجعل القصة تميز كل ما خلطت بينه من قبل بلا روية ولا تبصير.

أما فلاديمير فيسدي Wladimir Weidle في كتابه «نحل أريستيه» (٢) «Les Abeilles d'Aristé» فهو أشد نقداً. والواقع أن ذلك المستوى من القصة «الذي يستسيغه الجميع» هو الذي يلاحظ فيه فلاديمير بصفة خاصة «ما يهدد بتدمير الروح» وإضعاف الوظيفة الإبداعية للخيال. وهو يبين كيف أنه منذ بلزاك إلى سارتر ظل كتاب القصة يتكون التقاليد الرومانسية تدريجاً ويتخفون كل أشكال الواقعية والتجربة في وسائلهم الفنية، مضيقين على الدوام مجال الإبداع. ومن ثم كان — في نظره — انحراف القصة، أو تطورها في اتجاه التراجم الشخصية والطريقة الإخبارية والتسجيل التقريرى. ومن ثم كذلك كان ما هو أبعد من ذلك

(١) Puissance du Roman (Marseille, 1942).

(٢) تبلغ الطبعة الثالثة (١٩٥٤) ثلاثة أضعاف الطبعة الأولى (١٩٣٦).

مدى : « غلبة الروح الإخبارية على الإدراك ، والوثيقة المكتوبة أو المصورة على عملية الخلق الجديد لما هو حقيقى ، من خلال الجهد الذى يبذله خيال الكاتب أو الفنان » .

ويوازن فيدل — وهو يصف الطرق الفنية التى يتخذها القصاص الحديث لإتقان عمله — بين عبارة جيد Gide : « التعبير عن العام بالخاص ، أى جعل الخاص يعبر عن العام ، وعبارة جيته التى تحمل فى طياتها نقداً ضمنياً : « هناك فرق كبير بالنسبة للكاتب بين البحث عن العام فى الخاص ، وبين البحث عن الخاص للتوفيق بينه وبين العام » .

ويؤكد فيدل أن الخيال وحده هو الذى يجعل الفرق بين الثنى المتخيل والثنى الحقيقى غير محسوس ؛ وهو لا يستطيع — إلا من خلال الرؤيا الكاشفة — أن يدرك التداخل العميق بين الاثنين ، وهو التداخل الذى يتكون منه الفن . وخلق القصة من عنصر الخيال ينزل بها إلى درجة من الفقر المدقع ، ذلك أن أية قصة تتنكب الخيال وتفتن بالتحليل أو تقرر الحقائق تتحول إلى ما يسميه فيدل « ترقيع رومانسى » : ويستحيل على شخصياتها التى فقدت الوجود الحقيقى الحاضر وصارت تمانى « نكوصاً عجيماً فى حيويتها » أن ترى « من جميع الجوانب فى وقت واحد ، بوصفها « شخصاً متأسكاً متحركة » ، وتصبح مجرد نماذج أو عينات .

والواقع أن الأثر الذى تحدته الطرق العلمية أو التى تتحلل صفة العلم فى مجال الفن ، ينجح إلى إضفاء سمات مثل الجنون أو الذهول على الشخصية الرومانسية ؛ أو على النقيصة المتمثلة فى حيويتها المعقدة التركيب . ومن ثم لا يمثل الشخص الرومانسى أكثر من صورة بشرية متضائلة ، مشوهة ، منحلة . . لا أكثر من عينة من طبقة ، أو وطن ، أو وظيفة ، أو مرض ، أو رذيلة ، أو ما إلى ذلك من صور الجذب والإعمال . والحق أن التحليل النفسى عرضة للنقد حين يتجاوز حدوده ولا يقصر نفسه على الأبحاث « الإكلينيكية » (العلاجية) التى ينبغى للطبيب وحده أن يحكم على نتائجها — وهذا ينبغى أن يكون أكثر من مجرد عالم — بل يهدف إلى أن يتخذ صورة مناسبة للأدب من حيث هو طريقة للشرح والتفسير . إن الاعترافات غير الكهنوتية ، كما يقول فلا ديمير فيدل تستطيع أن تبعث

الراحة في نفس الشخص الذى يعانى الكبت إذا أحس بالثقة فيمن يستجوبه .
ولكنها لا تصلح أن تكون تفسيراً لعمل فنى ، لأن حيث عوامل تكوينه ولان
حيث قيمته النوعية طالما أن مثل هذا العمل غير قابل للقياس على الإطلاق .

ويضيف في عبارة من أشد عباراته توفيقاً فيقول : « إن التناقض في عملية
الخلق الفنى يأتى من أنها عملية ذات شقين ، ففى فى روحاً إبداع ، وفى طبيعتها
كشف ، ولكن الفنان الحديث فى احتقاره للروح ، وشغفه الجنونى بالكشف ،
لا يحاول — وهو يسعى إلى الكشف بأى ثمن — أن يخلق شخصاً يمكن أن تصبح
أناسى . إن محاولة الكشف فى داخل نفوسهم هى الشئ المقدم فى أهميته ، ومن ثم
كثرة التحليلات الشخصية ، والاعترافات ، وما يدعى باليوميات الصادقة ،
لاكتشاف أبسط الحقائق المخالفة للحقائق المحيطة بها ، والى تكون عاقلة أحياناً
لأنها أعمق ، وأحياناً لأنها أكثر أهمية .

ومن ثم لا تستطيع القصة الحديثة أن تقدم أكثر من قائمة من الحالات العجيبة
الشاذة غير العادية ، وهى التى يعلن فيدل — وقد بحث فيها عبثاً عن الكائن
الإنسانى — أنه يجد فيها صورة هزلية من ذلك الإنسان (١) .

وبنفس النظر عن رأى الإنسان فى تطور القصة ، هل هو تقدم إلى الأمام
أم نكسة إلى الوراء ، فإنها فى صورتها التقريرية قد تقدمت تقدماً عظيماً وراء ما كانت
عليه فى صورتها الروائية . والنجاح هو الكلمة الصحيحة لوصف انتشارها الهائل
فى جميع الأنحاء . وإن نجاح القصة اليوم أكثر من أى عهد مضى ليضعها بين أوثق
الوسائل وأقفلها فى نشر الأفكار التى ينشرها المجتمع الحديث ويقوم عليها . إنها هى
الطريق الثقافى الأكبر بالنسبة للرجل العادى إن لم تكن هى مرشده الخلق . ومع

(١) مما يستحق التنويه أن بعض الدراسات الخاصة تنتهى بنتائج شديدة الشبه بما انتهى إليه
فيدل . فالكاتبة يانيت ديليتاج — تارديف فى كتابها « قصص لدموند البيور » (باريس ١٩٤٨) —
التي قامت بدراسة القوى المسرحية والبيكولوجية التى تبيت الحياة فى هذه الأعمال ، قد وصلت
هى الأخرى إلى اكتشاف الأفعال والنفس فى الرواية التى تقوم على عرض الشخصيات إذا تيسرت
بأنواع القصص الأخرى الأسهل منها أو الأسرع منها حركة . وهى تتوجه باليوم فوق كل شئ .
إلى الرواية الحديثة من أجل خلوها الكامل تقريباً من الروح الرومانسية ، ووضف تركيبها
و اتجاهها التام المتزايد إلى عدم الاهتمام بالنواحي الموسيقية والمهارية .

ذلك فهي — في هذا الميدان التعليمي — توشك أن تتطلع جذورها الأفلام السينمائية (وذلك من أسباب الأسى بالنسبة إلينا نحن الناصحين الصادقين) .

أما السمة الثانية التي تميز الآداب الحديثة — وهي الدور المتزايد الذي يقوم به النقد — فهي أعظم دلالة على تغير مقبل ، أو على الأقل تحول هام في التطور الأدبي . ومهما يكن من أمر فإن الغزو الذي يقوم به النقد لا يتضمن خطراً ما . فإن النقد الثافه لا يؤدي إلى أية نتائج ، ولن يخطئ إلا عن جهل أو عناية بالسفاسف .

والنقد الجيد في نظر القارى هو الذي يحمل برهانه . وهو يحمل في ذاته علاج ما يحتوي عليه من مجانبة للدقة أو ضعف في الحكم ، ويصدر الحكم على نفسه إذا لم الأمر . وهو على غير الفنون الادبية الأخرى لا يستطيع أن يتحول إلى عمل فني ، فيسترخى فاطر الهمة ويلزم الصمت . إنه يعمل على السوام . ويتنفس على السوام . إنه لا يعرض نفسه في كبرياء للبهاة على أنه تفسير نهائى قاطع ؛ بل هو في لين عريكته — المنطوى مع ذلك على التصميم والجرأة — يتتبع الخط المفلطوح ، يتتبع الرسم البياني للبهانيات التي يتأثرها الإنتاج الأدبي . وإذا كان لا يتخذ صورة ثابتة فإنه يستطيع أن يتقلب على نفسه ، وهو أمر لا تقدر عليه القصيدة ولا القصة ولا المسرحية .

ومفهوم أننا نتحدث عن ذلك اللون من النقد الجدير بهذا الاسم ، الذي يبعد عن الإذعان والخضوع بعده عن الانفعال السريع والتعصب . ولا يصدر كذلك عن روح الاستخفاف بكل شيء وبمخس الأشياء قدرها ، ولا عن روح الشك في كل شيء ، وهما طريقان هينان للظهور بمظهر العلم . إنه روح إعجابية للون والتوجيه . إنه في أساسه روح التفكير الواضح الرائق ، الذي كثيراً ما يكون إدراكه ونفاذ بصيرته مستمدا من الإعجاب والتقدير ، الذي لا يقل مع ذلك حمياً وصلابة عن روح الازدراء والاحتقار .

ومن ثم فالنقد يقوم بأتمه مهامه حين يقتصر على العلاقات الخارجية البحتة ، والمقارنات المتحذقة ، . إن ألوان المشاعر والأفكار محدودة ، وكذلك وسائل

التعبير عنها . ويستطيع الإنسان دائماً أن يتعرف على موضوع استخدم من قبل .
وليس الفن في هذا .

إن الناقد ليارس من خلال تحليله لونا من التمل لا يشعر به الفنان ذاته .
وكأنما قصص القصص وقصائد الشاعر قد تولدت عن نوع من التكافل اللاشعوري
بين مختلف العناصر ، ومهمة الناقد أن يحلل هذه العناصر تحليلاً واعياً من أجل
تثقيف نفسه .

والواقع أن العصر السعيد بالنسبة للنقد ما يزال في مبدئه . وبإتداء هذا
العصر لن يعضى أى شيء من الفساد أو الخداع أو الطغيان بغير تقويم كما حدث من
قبل . فالتقد يحتاج على الظلم ويدافع عن المظلوم . إنه حر . وإن الحرية لكامنة
في طبيعته .

وحين ننظر إلى النقد على ضوء هذا الاعتبار يصبح حكمه على الأشياء حكماً
بناء ، ويصبح هو وجهة نظر معينة تجاه الحياة . وإن الاهتمام الذي يحس به الإنسان
تجاه الدور الذي يقوم به الأدب ، يتركز على قوته الخيرة أو الشريرة . وإنه باسم
هذه النظرة الأخلاقية التي ليست على الإطلاق ضيقة الأفق ولا محدودة ،
والتي تهب عليها تيارات العالم أجمع فتمنع عنها الركود ، يأخذ النقد على عاتقه تبعه
توجيه الفكر المعاصر نحو النقط الالامعة على الأفق . ومع ذلك فإن حريته
وقابليته الدائمة للحركة قد أثرا بآدى الأمر في سمته . ففي نهاية كتاب « زهور
تارب Fleurs de Tarbes راحت جين بولهان Jean Paulhan تقارن دون أى
تعليق تقريباً بين وجهات نظر متناقضة تجاه عمل فنى واحد ، معتقدة أن هذه
المقابلة وحدها بليغة في ذاتها . كما أن البروفسور I.A. Richards وشارس
قام بتجربة فعلية في أكسفورد تحو نفس هذا المنحى ، وسجل النتائج في كتابه
« النقد العملى » (١) الذى أعيد طبعه عشر مرات على الأقل فيما بين عامى
١٩٢٩ ، ١٩٥٤ ؛ فقد اختار ثلاث عشرة قصيدة دون تسمية قائلها ، وسجل
عن كل واحدة منها وجهات نظر متعارضة تمام التعارض . ولم يقف إزاء هذه
الاختلافات الرئيسية موقف الحيرة أو الازدراء ، بل راح يدرس الأسباب

والاشكال والبواعث والعناصر التي يتكون منها علم حياة بالنسبة للنقد . وهو هذا يكون قد أخذ النقد فعلا أخذا جديا إلى حد كبير .

وقد ذهبت كلود - إدموند ماني Claude - Edmonde Magny إلى مدى أبعد من ذلك في كتابها الضخم الممتاز « حذاء إبيدوكل Les Sandales d'Émédocle »^(١) لقد أعطت النقد بطبيعة الحال مكاناً أصغر من الفلسفة ، ولكنها أعطته مكاناً أكبر من الأعمال الإبداعية . ولا شك أن ذلك عمل جريء ، لأنه حتى ذلك الوقت كان النقد موضع ازدراء من أولئك الذين يدعون أنفسهم « الخالقين » ، الذين كانوا يعتبرون أعمالهم فريدة ، مقدسة ، كاملة ، لا تمس ؛ والذين لم يكونوا يجدون القدر الكافي من السخرية يوجهونه إلى هؤلاء الطفيليين القادرين على المديح والمهاجمة والتحليل والتعليق ، بل القادرين كذلك ، تلك الدعوى المضحكة ، دعوى وضع المؤلفين في مراتب وطبقات .

وفي رأى كلود - إدموند ، الذي يتعرف الإنسان في مواضع مختلفة منه على تأثرها الجليل بياكيلار « Bachelard » ، أن هذا الترتيب مقلوب . فهو يرى أن الإنسان في مواجهة لغز الحياة يخترع الأساطير بطريقة تكاد تكون غريزية ، وهذه في مجموعها تكون الأدب والفنون . ثم يحى التفسير والشرح لهذه الأساطير ، وهذا هو النقد . وأخيراً تحى الفلسفة ، وهى مرحلة ذات مزايا خاصة ، تصل في عاوانها التوفيق والتنسيق بين الأشياء كافة إلى إدراك الحقيقة المجردة . ونلاحظ أن هذه المراحل الثلاث تطابق المراحل الثلاث المتوالية التي تمر فيها كل من عملية التجريد وعملية الوضوح . والحقيقة أن هذا الترتيب هو الترتيب التاريخي للبحاولات التقدمية التي قام بها العقل البشرى في سبيل الوصول إلى تعبير روحى عن أسمى ما يشتمل عليه كيانه . « ومن ثم يشمل الأدب والنقد ، وأخيراً الفلسفة ، خطوات ثلاث للصعود البشرى نحو النور » (ص ٣٣) .

ومع ذلك يستطيع الإنسان في يسر أن يتخيل أن كلود - إدموند ماني وهى تضع النقد في هذه المرتبة العالية إنما تتطلب منه الكثير . وهى تقول إن وظيفة

«Collection Etre et Penser» (Neuchatel, Editions de la (١) Baconnière 1945).

النقد « وهى الحكم على الأشياء والتقنين لها » — أى محاولة الفهم ، واستنباط المعايير التى باسمها يزن الإنسان ويحكم — هذه الوظيفة تضعه فى الحقيقة فى موقف التبعية لغرض عام يتفق مع تعقد الحياة فى عصرنا : « إن من أول مهام النقد أن يجرى التحليل النفسى لحقبة من الزمن ، وبين الاهتمامات العميقة التى تشغل هذه الحقبة ، فى صورتها التى تبرز فى الأعمال الأدبية ، وبهذا يستحث الخطئ نحو توحيد الضمير الجمعى ، وهكذا يتجه النقد الأدبى لأن يصبح لونا من علم الاجتماع » .

وتذكر كلود - لدموندماى برشاقة تعبيرية هائلة ثلاثة أمثلة من هذا النقد الرفيع : وهى تمثل فى الحقيقة ثلاثة نماذج من أنواع مختلفة . والمشكلة الرئيسية التى تثيرها فى تلك الفقرات الممتازة التى تخصصها لشارلس مورجان Charles Morgan ، وج . - ب . سارتر ، J. - P. Sartre ، وكافكا Kafka هى مدى تأثير الميتافيزيقا فى الأدب الرومانسى . هل الإنسان يحاول أن يرتفع على نفسه أم يهبط ؟ إن هذا سؤال رئيسى يمكن بسهولة أن يقسم التاريخ إلى جزئين : أحدهما تاريخ الحروب الخنزى ، والآخر ذلك التاريخ المجيد على الرغم من كونه بطل الخطئ : تاريخ الجهد المبذول للتغلب على القسوة البدائية . ويقسم البشر إلى فريقين : الميتافيزيقيين والمتعطشين للدماء . وليس هناك — حين يفكر الإنسان فى الأمر — إلا هذان الفريقان من الناس .

ونقد « مانى » للقصص الثلاث المذكورة آنفاً هو فى أساسه دراسة الأحوال البشرية ، مأخوذة من وجهة النظر الاجتماعية ، كما أنه دراسة للعلاقات المتبادلة بين الذاتى والموضوعى ، سواء فى الفرد أو الحياة الجماعية .

وليس هذا النقد الميتافيزيقي بما يرغب فيه فريق المؤلفين المغرورين . فهو نقد « موضوعى » غفل من التوقع ، وهو — فى رغبته ألا يفصح عن شخصيته — غير واضح الحدود . إنها (المؤلفة) هى وحدها صاحبة الحق فى أن تكون متحيزة . كذلك تزعم مانى . وهى تستشهد بعبارة بودلير المتعلقة بفن الرسم : « لى يكون النقد عادلا ، وبعبارة أخرى لى يبر وجوده ، ينبغى أن يكون متحيزا ومتحمسا وسياسيا » . وهذا يسهل علينا ألا نوافق على إعجابها بكافكا . ونحن نمتقد أن هذه القصة التى كتبها كافكا — هذه الحقبة من العجز — قائمة

لا على أساس من الميتافيزيقا ، بل على إدراكه المؤلم الرتيب للعقد التي تشمل عليها نفسه . وهذا يحى من أهميتها كما يحى من قرائتها . ولأنها — بسبب عمق الرمزية المزدوجة الاتجاه التي يستخدمها ، بعد إذ هجرت وتقدم بها العهد — لتشارك مشاركة غير قليلة في تدمير القوى الحية في الإنسان الحديث . إن كلود — آدموند تحس بقدر كبير من الإعجاب نحو كافكا ، ومن المحتمل أن تكون الآلام الفردية العنيفة (التي يؤكد كافكا نفسه بطريقة بارعة) من العوامل التي أثرت في حكمها النقدي . أضف إلى ذلك أن هذا هو التحليل الوحيد من بين تحليلاتها الذي تهتم فيه بإيراد بيانات عن تاريخ حياة الشخص الذي تحدث عنه . وفي رأيها أن تصوف كافكا — من بين أنواع التصوف الثلاثة التي تصفها — هو أنصفها وأناقها . وعلى الرغم من ذلك فهي ترى فيه هو أيضا انصرافا عن الحياة ، وخذاعا وتزويقا ، ومحاولة مقصودة للوصول إلى اليأس الكامل . ونستطيع أن ندعوها استحصانا أو تثبيتا لليأس .

وكذلك فإن مثال كافكا ، كثال مورجان وسارتر ، يمثل عرضا لنوع من الأدب يعاني اليأس من ذاته . وإذا عجز هذا الأدب عن أن يظل مجرد شرح وتفسير ، فقد أقام من نفسه شيئا فشيئا « معرفة متميزة » .

ومما يكن من شيء — وهذه هي الخلاصة النهائية التي ويشتمل عليها ، هذا امبيدوكل ، — فإنه إذا كان الانكماش الجزئي في الأدب ناشئا من خلط المؤلفين بين أعمالهم الفنية والحياة الروحية خلطاهم المستولون عنه ، فإن رفعتهم وامتيازه راجعان إلى أنه رغم ذلك يشتمل على « مراحل التطور البشرى المقبل ؛ ومن ثم فإنه من الطبيعي أن تكون مسئولية النقد هي أن يحافظ على حق الأدب في أن يكون متعدد الجوانب والزوايا ، تعددا يبعث الحياة والنشاط . بينما مهمة الفلسفة هي أن تجعل الإنسان يستوعب ويسيطر سيطرة تامة على هاتين الوظيفتين من وظائف الضمير الأدبي : وهما العلم والأدب » .

والواقع أن الإنسان يواجه الصراع التقليدي بين حرارة إدراك النافذ لانفعالاته النفسية والبرود الكامل الذي يمارسه ذهنه وهو يكتب تحليلاته ... يواجه هذا الصراع في الشعور العدائي الذي يحسه الفنانون تجاهه ، بسبب حرصهم

الشديد على وقاية أسرار وحهم أو أسرار تجاربهم . وحين نواجه عملاً فنياً يحرك مشاعرنا فإنه لا يسعنا إلا أن نتأرجح بين استمتاعنا به والحكم على قيمته الفنية ، ورويدا رويدا يتحول جنبنا البريء له إلى حكم فني مشوب بالحب .

هذا الحكم قد لعب دوراً في العاطفة الفنية ، وهو يتدخل لتبريرها وتقويتها . فالعمل الفني ، وهو الشيء الذى يقدمه الفنان للتأثير على أحاسيسنا ، سرعان ما يصبح مادة للتأمل . وهنا الدور بالذات ، وهذا التدخل ، هو الذى بنى عليه جيتون ليكون Gaëton Picqن رسالته فى علم الجمال : « الكاتب وظله » L'Ecrivain et son Ombre^(١) وهو عنوان بارع يذكرنا بقولة ديمقريطوس Democritus : « الكلمة ظل العمل الفني » . وفى بداية كتابه نجد عبارة تتفق مع فكرة مانى : « إن العمل الفني ، والعمل الأدبى بصفة خاصة ، ليحرك الضمير النقدى بصورة لا تقاوم ، بمجرد أن يلح هذا الضمير ، فيتبعه كما يتبع الظل خطوات أقدامنا » . والصراع بين الكاتب والناقد ، أو كما يقول جيتون « يكون الصراع بين الخلق والضمير » — فإن هذه اللبنة الكاشفة التى يهرب المؤلف منها قد يصادفها هو ذاته وهو يبحث فى أعماق نفسه — هذا الصراع ذو أوجه متعددة . ويكون قلبها واحداً إثر واحد ، مقتنعاً بأن كلا منها يعكس جزءاً من الحقيقة ، أو قل إذا شئت وجهاً حقيقياً من وجوه الاحتمال ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من الأمر . فالحقيقة لا توجد إلا فى الوجوه الظاهرية للأشياء . وإلا فإين يمكن أن توجد ؟

ومن ثم فإن يكون يدرس العمل الفني أحياناً فى ضوء الفرض الأول الذى دفع الفنان إلى القيام به ، وأحياناً أخرى من حيث صورته التعبيرية النهائية : أى لفته . وفى أثناء الميلاد المضطرب للعمل الفني يتعاقب أو يظهر فى وقت واحد هذان العنصران المختلفان : أحدهما — وهو الأقل حدوثاً — ذلك الكيان المهم الذى حدث فى خفايا الظلام فى باطن النفس ، والآخر — الأكثر حدوثاً — وهو الحساسة والوعى الذهنى الذى يحىء نتيجة محاورة طويلة فى باطن النفس . إن المعرفة — وهى عبقرية عدم الرضا بالواقع والزوع إلى الجديد — تخلق العمل

الفنى — الذى يتعلمه المؤلف ، ثم ينصرف عنه ، ثم يعود إليه ، وفى النهاية يقرر صورته النهائية — فى ذات اللحظة التى تملك المؤلف فيها « صورة تعبيرية أقوى من أن ينكرها » . وفى استطاعتنا أن نرى إلى أين يقودنا سيكون . فهو إذ يعتبر العلاقة بين التجربة الجمالية والحكم الواعى عليها ، ينكر أن التجربة الجمالية هى رد الفعل الناجم عن الانفعال العاطفى وحده ، كما كان يُنظر إليها طيلة قرنين من الزمان ، إذ العمل الفنى — فى نظره — ليس موجهاً إلى الحساسية الشعورية الحسية وحدها ، التى يمكن أن تظهر أحياناً ، أو عبداً ، فى أردأ المستويات الشعورية ، وإنما موجه « إلى استعداد خاص للتمييز بين الأشكال التعبير المبتدعة » (ص ٣٧) وذلك إحدى مزايا الفكر . ومع ذلك فإن كاتبنا عاشقاً الجمال يعترف بأننا حين نحب العمل الفنى نكون قد تجاوزنا المدى الذى نستطيع فيه تقييم هذا العمل ، ولو كنا أكفاء لهذا التقييم .

وفى الكتاب فصل رئيسي بعنوان « الجانب الجمالى والفلسفى من الفن » L'Esthétique et La Philosophie de L'Art ، يبين منذ البدء أن علم الجمال فى الماضى كان شديد الاتساق مع الأشكال التى تعبر عما هو « حقيقى » إلى حد أن الفن الكلاسيكى لم يكن يتخيل « المطلق فى أى صورة إلا صورة الحقيقة مضخمة » (ص ١٢٧) . بينما نجد من ناحية أخرى علم الجمال الحديث يصل ما بين الفن « والذاتية » والنواحي الاجتماعية والتاريخية . فهو نفسانى ، وتحليلى ، وبيولوجى ، واجتماعى . ومع ذلك فإن الجمال الكلاسيكى وعلم الجمال الحديث كليهما أقرب إلى فلسفة الفن منهما إلى علم الجمال البحث ، بسبب بحثهما فى الأسباب والغايات . وكاتبنا يفرق بين فلسفة الفن التى تهتم بطبيعة الفن ، وعلم الجمال الذى يبحث القيمة الفنية للعمل الأدبى . والخط بين مسألة الطبيعة الفنية ومسألة القيمة الفنية معناه إساءة فهمهما كليهما ، ومعناه أن ننسب إلى نوايا الفنان — وهى نوايا مشروعة دون شك سواء أكانت أثرية أم مؤثرية — نتائج لازمة ، تختص بقردها العميق .

« يصبح الإنسان فناً حين يأخذ ما يسميه غير الفنان « شكلاً » على أنه هو المضمون » . وهو اللب . هذه الجملة من كلام نيتشه Nietzsche يستخدمها مؤلف

و الكاتب وظله ، كاداة تحويل يوجه بها ملاحظات نيتشه نحو تحليل الاشكال
التعبيرية في الفن . وهو فصل تمتع يرد فيه مثال مالارميé Mallarmé مرارا ،
راجع الكفة في نظر المؤلف ، يستخدمه مسبارا للحقائق التي يريد أن يصل إليها .
والفصل يميل إلى بيان أن القصة أو القصيدة أو الرسم تبدو اليوم كأنها محاولة لأن
تصبح « خلقا في عالم اللغة أكثر مما هي تعبير عن العالم » . ويتنزه ليكون هذه الفرصة
ليتحدى النظريات الألمانية كنظريات Einfühlung أو Kunst Wissenschaft التي
تضيف إليها المسائل الثانوية المتعلقة بالإيقاع الموسيقى في الشعر ، وأثر الشهرة
الأدبية و « جمال الطبيعة » .

ويقوم المؤلف بمحولة يتبع فيها الحكم التاريخي على الفن ، وهو حكم متردد
بطيء التكون ، يعود منها إلى النقد الذي يحكم على الحكم ، والذي يجرؤ وحده
على إبداء رأى معين ، وعلى الإقرار بوجود قيمة في العمل الفني أو عدم وجودها .

ومنذ طلعت معايير التذوق الكلاسيكية ، ظلت مهمة الناقد تزداد صعوبة
على الدوام : فهو يضرب في تيه لا معالم فيه ، ويتعثر في ألوان زائفة من النوايا
الطيبة ، ويقع على سر ميل الأدب إلى الانتحار . وهو يجرى لا هتا وراء الفنان
الذي يسبقه دائما وبضله . ومع ذلك فإن جهده اللاهت هذا هو الثمن الذي يقدمه
ليثبت به جدارته . يقول جيتون ييكون : « إن الناقد هو الشخص الذي يحدد قوته
كلها لمواجهة الإنتاج الفني لحقبة من الزمن ، والذي يختبر المفهوم المتعلق بالأدب
بأكمله ، عن طريق الاتصال الدائم بالواقع » . وهو إذ يلقي نظرة عابرة على النقد
المعاصر يرى لعدم كفايته ، ويدرك أن هذا المفهوم الكلي يشتمل على عيوب
كثيرة . ذلك أن النقد — وقد صار حذرا أو لين العريكة أو متقبلا للأمور على
علاقتها أكثر مما ينبغي — يروغ من المشكلة الوحيدة التي تنخصه ، وهي مشكلة
الاختيار ، والوزن ، والحكم ، والتوجيه . والنقد المسرف في تقدير النوق الفني ،
الذي يدعوه هو « نقد المضمون وما يحيط به » ، يستطيع ولا شك أن يمنحنا معرفة
تؤثر في مشاعرنا أو تنور أذهاننا ، ولكنه لا يستطيع قط أن يفسر وجود العمل
الفني كشيء خالد ، والنقد الجمالي وحده هو المهيأ لهذا الأمر . هو وحده الذي يستطيع
أن يحدد ملامح الجمال المتحرك المتجدد على الدوام . وهو وحده الذي يقدر الجزء

الجمهورى من العمل الفنى ، الجزء الذى لا يقبل النقض . وهو الذى يحمينا من الوهم الذى يقضينا — وهو ينسب كل شيء إلى الصدق المتمثل فى اتجاه فنى معين — أن نصر من قيمة الموهبة الذاتية ، وهنا يكمل جيتون يكون دائرة تأملاته ويعود للنقطة التى بدأ منها : الصراع بين الواحد والكل : بين الحياة السعيدة والمقايس الباردة التى تحدد لها أسعارا معينة : بين الحب ومقاومة الحب ، بين الخلق والضمير . وإذا كانت عملية الخلق الفنى معناها اللجوء إلى قوى غامضة مهمة ، فإن معناها فى الوقت ذاته إخضاع هذه القوى للضبط والوعى الذى يخصها ويمنحها التوة ويضاعف قوة تأثيرها .

وليس بين الأعمال الفنية ما يعد عظيما إلا تلك الأعمال التى استطاع مؤلفوها أن يوقفوا فى داخل نفوسهم بين ذينك العنصرين اللذين يظن البعض أنهما عدوان : الغامض المهمم والواضح المبلور . ويميل ليكون لأن يثبت أنه ينبغى أن يوجد لون من الذوق الجمالى يصير فى التحليل التهاى إلى مجرد التعرف على هذا التوفيق النادر الحدوث . فعمل الجمال فى نظره هو تنظيم منهجى للتجربة الجمالية التى يحياها الإنسان ، يُظهرُ فى العمل الفنى — الذى هو منبع المواقف الإنسانية — عنصرى المتعة والحكم ، أو التأمل والتفسير ، فى ذات الوقت تقريبا .

والوضوح ، والفهم الواضح للدوافع ، وبالتالى أهمية الحكم النقدى ، لاستقبال استقبالا حسنا على الدوام .

وقد رأينا ما قاله فلاديمير فيدلى عن كاتب القصة . فقد رثى لإسراف المؤلف فى التأمل والتفنن ، زاعما أنه وجه جل اهتمامه لتفسير مفهومه عن الحياة ، ولم يعط اهتماما كافيا لتوضيح مفهومه عن العمل الفنى . وهو إذ يتطرق إلى الحديث عن الشعر أشد استياء من طريقة اختيار الأداة التى يبرز فيها الوعى أكثر مما ينبغى .

وفى رأى فيدلى أن لفظة الشاعر على استحداث شيء جديد ، ومن ثم رغبته فى أن يفاعى الناس ويشير دهشهم تتوده ، فيما يختص بالنظم ، لأن يبرز كل جديد . فهو يحس بخوف مسرف من كل شيء « معتاد » : من كل شيء رآه الناس من قبل وهذا يؤدى إلى استغلال كل إمكانيات النظم والإيقاع استغلالا منظما ومحموما فى ذات الوقت : وهذا يؤدى بدوره إلى الإسراع فى تحلل الشعر بإفقاره من ناحية

الموضوع إلى الحد الأقصى ، وعزله عن الحياة ، وعن اللغة الحية ، وعن الإنسان الحى ، (١) وهى قولة خطيرة تقضى بالقضاء على فريق كامل من الشعراء كانوا — منذ إدجار آلان بو — يفاخرون بأنهم يعلون ماذا يصنعون . وهذا الحكم القاسى يذكرنا إلى حد ما بقلق روجيه كابوا لمظاهر القوضى فى الشعر الحديث . وصحيح أن كتابه « خداع الشعر » (٢) كان يهاجم المذهب السريالى بصفة رئيسية ، ولكن فاته أنه إذا كان التفكك وعدم الترابط عديم القيمة بوصفه طريقة ، فقد يكون مفيدا بوصفه ذريعة يحتال بها الشاعر على الأداء .

إنه لا يرى فيما يصدر عن هذه المدرسة إلا اضطراب القوضى ، دون أن يعطى قيمة للأجنحة المحلقة التى يمنحها هذا السرف ذاته للخيال . ولكن الأفضل ألا نقصد موازنة بين هذين المؤلفين فيما يتعلق بدور العقل (فى الفن) فإن نظريتهما تكادان تكونان على طرفى نقيض .

ولا شئ يصلح لإثبات أن وضوح الأداء لا يمنع ظهور البراعة الفنية ولا يدمرها ، أكثر من الموازنة بين الصيغ الثلاث لقصيدة L'Après - Midi d'un Faune فلم تكن المسودة الأولى ذات المقاطع السهلة المليئة بالحكم - التى لم يكن ليحدها منديس Mendès بل بانفيل Banville نفسه - هى التى أوحى وحيا إلى ديوبوس Debussy بل الأخرى أن تكون الثالثة التى كانت قد فضحت وتحورت كما يبئنى وغُضِّتْ ، وأستطيع أن أقول إنها عادت - رغم وضوحها الكامل - إلى الحفاء والإبهام .

أما قلة إنتاج مالارميه ، فإننا نعلم أن له أسبابا عدة ، كان بعضها مستقلا تمام الاستقلال عن مدى إحساسه به ، والبعض الآخر كان ملازما لارتفاع مستوى أفكاره وخاصة تلك الفكرة التى يتشبث بها الشعر الرفيع ، تلك التى تقول إن الكون لا يتمثل فى أرفع صوره إلا فى الصورة اللفظية .

ويكفى مثال فاليرى لتحدى المفهوم الشبيه بالصوفى ، أو الدين بصفة عامة ، الذى يداعب خيال فيدلى عن الإبداع الفنى . ففى فاليرى نجد ضجرا من وضوح

(١) المصدر السابق .

(٢) Gallimard, 1948.

الاداء ، وضجراً من التوتر الذى يتطلبه ، والذى يجعله ينهى قصائده لغير شيء سوى الرغبة فى إنهاؤها . وهو وإن فقد متعته الذاتية فى هذا ، فقد ظل يتمتع بجمهوره ، وهو جمهور لا بد قد أساء الفهم . فى قصيدته المدافن البحرية Cimetière Marina كان ما علق بذاكرة الجمهور بصفة رئيسية هو الخاتمة الأخيرة التى كانت تبدو لأذن الشاعر مجرد رجعة إلى المقطع المتكرر المعهود .

وصحيح أن فيدلى يكاد يصور فاليرى على أنه ضحية التأثير المشترك الويل ، الليوناردو دافنشى وإدجار ألان بو . وهو يقول إن فاليرى قد ورث عن أبويه الروحيتين هذين لذة الكشف والارتياح ثم لذة المعرفة ، وأخيراً لذة تجربة قوى الإبداع الفنى فى مجالات جديدة . وقد وجد فى ذلك من المتعة الهائلة ما جعله يستغنى به فى ذاته ، كما لو كان الإمساك بأعنة الحكم يعنى الإنسان من الحكم ذاته . أودفع الإنسان إلى رفض الحكم . « إن ليوناردو ومن بعده إدجار ألان بو - كل على طريقته الخاصة - كانا يستقدنان أنهما يستطيعان أن يوفقا بين الفن والكبرياء . ولكن فاليرى كان يختار الفن تارة والكبرياء تارة . فتارة ينتج وتارة يلوذ بالصمت » .

ولذا وضعنا الأمر وضماً منهجياً لتوضيحه ، فإننا نجد أن هذا البديل ليس بديلاً على الإطلاق . وقد كانت فترات الصمت والنشر فى حياة فاليرى تتبع إحداها الأخرى . وإنه لمن الجراءة أن نحاول عن طريق الاستنتاج أن نعدد الأسباب المختلفة التى أدت إلى ذلك ، طالما أنه قد شرحها بنفسه .

ولا شك أن فيدلى على صواب فى اعتقاده أنه بالنسبة للفنان يكون الرجل بأجمعه هو الذى يحمل التجربة الشعورية وهو بأجمعه يخرجها إلى حيز الوجود . ولكنه يتجاوز المدى حين يزعم أن معرفة الإنسان بأن له قدرة إبداعية هو ذاته الذى يحول دون الإبداع فى الوقت الحاضر .

ليس السبب الوحيد فى الفشل هو « اللجوء للتفكير أكثر من الخيال » بل كثيراً ما يكون هو اللجوء للخيال أكثر من التفكير . بل ينبغي - فضلاً عن ذلك - أن نرد بأن الفكر والتفكير هما أيضاً جزء من الإنسان . وحين يضع الفنان كيانه كله فى العمل الفنى فليس يمنعه ذلك بحال من الأحوال من أن يكون مدركاً

لغواه الفنية ، وبالتالي مدركاً لموهبته . وهذا الإدراك بدوره لا يمنعه من الإيمان بوحيه الذائق السابق في وجوده لهذا الوعي ، والذي بدوره لا يمكن في الواقع أن يوجد العمل الفني . وفي رأينا أنه لا يوجد تناقض بين الوعي والوحى ، وكل شئ يتوقف على حيوية الفنان .

* * *

بأى ذهنية رائعة وسلاسة - على ما فى هذا التعبير من تناقض - ثور فيدلى على حق الضمير النقدي في الإشراف على الإنتاج الفني بأى حاسة وفكر ثاقب يحلل ويركب عناصر الأداء الفني لأولئك الشعراء (الأداء الفني محتلاً بقواعد النظم) ما لارميه ، وفاليري ، ورمبو Rimbaud ، وجويس Joyce - أولئك الشعراء القادرين على إنتاج الشعر الصافي ، والذين قالوه بالفعل ، والذين استطاعت أعمالهم - رغم أنه يعترف بأن قيمتهم وقتية ومحدودة - أن تقوم الشاعر خلال المازق الذي ينوى فيه في الوقت الحاضر .

ونحن شخصياً حين نواجه القدر الوافر من الإنتاج الشعري، نرفض أن نتحدث في أن الخيال الفني قد استنفد وأصابه الكلال . وليس كل هذا الإنتاج على مستوى الأعمال التجديدية . ومع ذلك فإنه إذا ظهر شاعر عبقرى فإنه سيستخدم كل ما يميل الإنسان الآن لتسميته بقايا الجمال . سيمسك بها ويبحث فيها الحياة . سيصلح ويبتدع ، ويسلك - بأعماله الفنية - طريقاً في وسط غابات المستقبل الكشافة ، مهدداً واسعاً فيها يستطيع الآخرون أن يسلكوه . ليس هناك تدهور في الفن ، وإنما خواء مؤقت في الأرواح المبدعة . وتلك مسألة جيل من البشرية .

وتحتل مشكلة السلاسة والوضوح حيزاً أكبر مما يظن الإنسان . وهى لا تنبع من مسألة وسائل الأداء الفني وحدها .

فعندما تصل عملية الإبداع الفني إلى أقصى عمقها ، ينير الوعي بالدوافع الداخلية طريق الكاتب نحو هدفه . ومن جهة أخرى يبين للجمهور الطريق الذي يريده الإنسان أن يتبعه . وتنبع المناقشات الحادة حول الالتزام من وضوح الأهداف - أو إن شئت من الجانب الخلق للأهداف .

فكل من يقول « الغايات » في الحقيقة يقول « الواجب » . والكاتب شخص عليه واجبات ينبغي أن يقوم بها : واحد تجاه نفسه ، أى تجاه عمله الفنى ، والآخر تجاه القارئ الذى نجد عند التحليل النهاى أنه هو المقصود بهذا العمل الفنى . وعلى هذين الواجبين ، على تصارعهما أو تقاربهما أو وضع أحدهما فى مقدمة الآخر ، يتوقف الحل الذى يدعو إليه كل كاتب يؤزّه ضميره .

وكما بين جوليان بندا Julien Benda ، فإن مسألة الالتزام التى أثيرت منذ وجد الكتاب ، والتى أجيب عنها بالنفى فى عصر الأبراج العاجية ، وكثيرا ما يحجب عنها بالإيجاب فى عصرنا هذا المكشود ، تُسمَّمُ أساساً من تأثير على الرأى العام ندعيه أو نخشاه أو نرغب فيه . وهى مبذية على الشهرة والسلطان اللذين ينسبهما الإنسان لكاتب من الكتاب . وهذا يوحى — كما نستطيع أن نذكر عرضا — بأن الأدب قوة لا يمكن تجاهلها . وباختصار فإن المشكلة توجد حيثما نقب الإنسان عن صلة المؤلف النفسية والاجتماعية بقراءه ، أى كلما اهتم الإنسان بما يسمى اليوم الجانب الاجتماعى من الفن .

وإن مسألة الالتزام كما يدافع مؤيدوها أو يهاجمها أعداؤها لتشتمل على فرض رئيسى متأصل ، هو الصلة بين علم الأخلاق وعلم الجمال . ومن أجل هذا السبب يهاجم بعض الناس الأدب الحر باسم الأخلاق ، وآخرون يهاجمون الأدب الملتزم باسم أخلاقية عليا الأدب والفن .

ومع ذلك يبدو أن مشكلة الالتزام هى لون زائف من المشكلات ، وأن الفنان لا يمكن أن يتمزق فى أكثر من اتجاه بسبب واجبات متعارضة تفرض عليه ، وأن كل ما ينبغي أن يوجد فيه هو التوافق والاندماج والتكامل بين واجبه كإنسان وواجبه كفنان . إن مشكلات الفن كائنة فى الفن ذاته ، وهنا فقط يحس الفنان بمحدوده وقيوده : وهنا فقط لا يكون حرا فى ارتكاب الشر ، أى شَرِّ تجاه نفسه ، أى تجاه الإنسانية .

ذلك — من بين آراء أخرى ماثلة — هو رأى جيتون بيكون ، الذى كتب فصلا أجاد اختيار عنوانه : « L'art Comme Remords Joie » . يقول فيه : « إن الفن لا يستطيع أن يخضع لأية قوانين إلا قوانينه الخاصة ، وأنه لا يمكن

أن يكون له دلالة إنسانية إلا حين يقتحم كل ميدان ليصل إلى أقصى ما يستطيع أن يكونه : لغة رفيعة غير قابلة للفناء ، ومقامرة لا تساهل فيها ، يتعلم فيها البشر من أجل قوتهم المشتركة أن يتعرفوا على تلك الصورة من حياتهم ، التي يناضلون من أجلها ويستخلصونها .

ولا نستطيع أن نختم مناقشتنا تلك لموضوع الأدب الملتزم دون أن نشير إلى كتاب « مشاكل الأدب » Problematika de la Literatura ، (١) الذي تناقش فيه المسألة مناقشة مستفيضة ، والذي تتطلب فيه شخصية المؤلف اهتماما جديا منا . إن جويلرمودى تورى « Guillermo de Torre » ، بحاله من جهد لا يكل ، ومناعة من كل البدع بصرف النظر عن منبتها الأصل ، ومعرفة واسعة بالأنكار والأعمال الأدبية ، وميل ودراية بالوصف والتعريف ، وتعريف نفسه كذلك — لا يرى في سماء العقل البشرى تلك البضعة من النجوم التي يكتفى الإنسان بتأملها لحسب بل يرى كذلك حدودها الخارجية ومصرها . ولا شيء يلذه كما يلذه هذا المسار الذي يود أن يرسم حدوده سلفا .

وقد كان يمكن أن نربط بين عقيدته هذه وعقيدة تين Taine ، لولم يعوض ما فيها من حتمية بكل ما في النظرة الأسبانية الإنسانية الأصلية من روح خيرة واهبة ، وخاصة إيمانه بالقرء . فعلى الرغم من أن الإنسان في مجموعه محكوم بموامل جغرافية وتاريخية ، فإن تورى يؤمن بأن موهبة كل إنسان الذاتية تصبح هى ذاتها حتمية بالنسبة إليه ، ومساوية لقوة طبيعته تسير في اتجاه مضاد للنظام الطبيعي ، وتحرك نحو درجات من الحضارة أعلى . ومع ذلك فهو يؤمن إيمانا وثيقا بأن الكاتب تخلقه وتشكله الظروف التاريخية والثقافية السائدة في عصره . وهذا يفسر الحيز الكبير الذى تشغله في كتابه المشاكل السياسية من أمثال الهتلرية والشيوعية ، أو مسائل أخلاقية الفن ، كسألة الالتزام .

ويقول تورى — وهو على صواب فيما يقول — إن القرن العشرين سيبدو للبؤرخين في المستقبل قرن متناقضات لا تظهر في صورتها الفاضحة كما تظهر في عالم الأدب والفنون . إن الكتاب والفنانين إذ يتقبلون مصيرهم المحتوم مرة ويقاومونه

مرة ، وإذ تسكرهم نشوة الإبداع أحيانا ويغفرون طائعين أحيانا أخرى ، قد قاموا بكل شيء في سبيل كل شيء ، من أجل غرض وحيد ، ليس هو الاحتفاظ بشبابهم أو إعادة الحياة إليه ، ولكن لكي يجعلوا شباب إنتاجهم شيئا يفوق كل تقدير سابق ، وشيئا نهائيا مطلقا . فلكي يكونوا أنفسهم على أرفع مستوى وأسماء ، لم يترددوا في المقامرة بحياتهم وفنهم ، جاعلين مراهنتهم على تلك المخاطرة التي يتصورونها على أنها تجربة .. تقليدا للعلوم .

وإنها لمخاطرات غريبة حقا ، قد استبعد منها عنصر الاعتبار وعدم المبالاة ، وتأملاتها تدور حول المكاسب والاكتشافات ، عاملة — على وعي منها — على صيانة السبل المؤدية إلى الثمرة . وقد أصيب الأدب بالدوار فظل يهبط في منحدرات مجبولة متجها إلى أقل عناصر الإنسان حرية : الجانب الذي لم يتحدد في صورة لفظ يُنطق . الجانب الغامض . الجانب السارِب في الأحلام . الجانب الذي لا تربطه تبعه الجانب اللاشعوري . . . حيث لا يقلل من عنف القوى القاهرة أنها غير ذات اسم معروف . والمسألة اليوم هي التفكير في هذا الأمر : هل حان الوقت للصعود من جديد ؟ وهلا يمكن في وحدة الانتفاع الطائش الذي لا يلبى على شيء في الوقت الحاضر ، أن يشرق فجر جديد ؟ .

أما ما يتعلق بمسألة الأدب الملتزم فإن توري لا يجد صعوبة (ص ٢٠٨) في توضيح أن إشرافة الجمال تضيق مجالها وإشراقها على الأعمال الفنية الخالصة التي لا تستخدم غرضا معينا ، والتي تبدو في النهاية أكثر تمثيلا لعصرها ، وأغنى في عكسها للملامح عصرها وفي نتائجها . وعلى العكس من ذلك الأعمال التي يراد بها أن تستخدم هنفا خارجيا ، مستقلا عن الضرورة الفنية ، وتبدو فيها اللفظة لإثبات هذا الهدف فإنها سرعان ما تفقد لواقعتها تحسب ، بل قيمتها كذلك كبرهان على ما تريد إثباته .

وعلى ذلك فليس هناك أدب مضاد للأدب . هكذا يختم توري حديثه . ولا يمكن أن يوجد أدب ملتزم صحيح بالنسبة للقيم الفنية ، بل صحيح بالنسبة للهدف الذي يلتزمه . ويحس الإنسان أن توري الذي لاشك أنه قرأ كل شيء وتذكر كل

شيء، قد وجدتم حقيقتيه في كتاب «الادب الحر» La littérature dégagée (١) وهو كتاب غني بالحمية والشجاعة، يعالج فيه إتيامبل Etienneble مشكلات عائلة، وقد استخدم فيه أمثلة واقعية، وكتب بروح مغامرة. وفي بدء حديثه يتمثل بقولة موتاني Montaigne التي وجهها لقراءته: «إنني لا أعرف كيف أصل في الزاى إلى أقصى عمق وأقصى غاية. فعندما توصيني إرادتي بعمل شيء معين، فإنها لاتصنع ذلك بصورة جبرية عنيفة تجعل تفكيري ملوثا بها ...»

في أى طريق يمضى الأدب؟ إن الادب الأرجنتيني يقسام في تأملاته المستفيضة عن تقلبات الفن في العقود القلائل الأخيرة: هل يمضى نحو ضياع مادته كلها ومضمونه كله نتيجة إفراطه في التكلف؟ أم نحو فقدان «طبيعته الفنية» نتيجة إفراطه في التزام غرض معين؟ أم نحو عملية توحيد تؤلف بين أفضل هذين الاتجاهين نتيجة تقدير جديد للقيم؟

ودون أن يجيب تورى على هذه الأسئلة بصورة محددة، وفوق كل شيء، دون رغبة منه في التنبؤ، فإنه (وأنا معه في ذلك) يلفت النظر إلى حيوية الأدب في وجه أسوأ التقلبات، وقدرته على البقاء، ومولده الدائم المتجدد، كما لو كان يتميز بجزية خاصة: هي القدرة على بث الحياة في وسط الموت حين يتعرض للبوت. وكتاب ج. دى تورى يشجعنا على أن ننغذ إلى مدى أبعد، فنحدد الركيزة الرئيسية لعدد كبير من المجادلات، ألا وهي: فكرة الحرية. إنها هي الفكرة التي تعارضها المذاهب السياسية والأديان في النهاية. إنها الفكرة التي يدور الحديث دائما عن فوائدها وعن سوء استخدامها. ولانماص من أن يكون التحليل على مستويين مختلفين: أساسى ووظيفي، وليس من المستطاع دائما فصل أحدهما عن الآخر.

فالحق أن فكرة الحرية هذه تعيش أو تنحل أو تتطور في ضمير الإنسان. وهي في أعماقه مفردة الطبيعة مفردة الاتجاه، ولكنها أحيانا تكون مزدوجة في مظهرها وعملها. وبما يؤسف له أن الإنسان قد مزق وحدة نفسه، وأن عظمته

المهنية لا تتفق دائما مع عظمتها السياسية . وهي ثنائية مشبوهة تلك التي تؤدي إلى التناقض الرئيسي في عصرنا : الصيحة المدوية من أجل الحرية المطلقة ، في نفس اللحظة التي تلجأ أحكم النظم - للخير أو للشر - إلى تقييد حريتنا جميعا .

ومن ثم فنهد إلى آخر المدى تلك الظاهرة الكثيرة الحدوث : رجال يتمتعون بفرديّة بارزة متميزة إلى أقصى حد يضعون أنفسهم في خدمة استعباد بالغ المدى ، وهدفهم الأوحد هو إتاحة الفرصة الكاملة لإنضاج إمكانياتهم . وقد كانت هذه غلطة في التوجيه ألجأت الكثيرين إلى تصحيحها . وكانت النتائج - إذا تكلمنا حريفاً - هي ذلك العدد الكبير من الاعترافات التي يقر فيها الجاني بذنبه ، والتي تدور التوبة فيها حول تعريف معين ، وبما يثير العجب أنها في النهاية تركت ذلك الإصطلاح المصطنع : « التحرير » لتعود على وجه التحديد إلى اعتناق اصطلاح « الحرية » ، تلك اللفظة المكرمة على مدى الزمن ، التي تنضح بمعنى الثقافة في صورتها الكلاسيكية والتي هي أساس التاريخ الأوروبي .

وبعد ، فإن جولتنا في الأفق لم تكن مخيبة للآمال كما كنا نتوقع كل مافي الأمر أن فيدلّ يعتقد أن مستقبل الأدب يبدو مرتبطا بمستقبل المدنية .

وعلى الرغم من أن مافي كتاب « نحل أريستيه » من سداد رأي وثراء فكر ، وقوة تأثير معنوية ، وعبارات واضحة ذات رونق ، يجعله كتابا مشوقا بمتنا ، إلا أن فكرته تبدو محاولة لتثبيت فكرة شلنجر الخاصة بما يفترض من انعطاف أوروبا وانهارها .

ذلك أن فيدلّ يؤمن بأن وضع الإبداع الفني مقلقل ومهدد في الوقت الحاضر بصورة غير عادية ، وهو يشير إلى أن الحضارة القادمة ستكون حضارة أقل شأنا ، على الرغم من أساليب الصناعة الفنية (التكتيك) التي تجري عليها الاختبارات الدقيقة ، والتي تضمن لتلك الحضارة أن تعمل في يسر . وكما أن البحر - راعينا وعائلنا - لا يترك وراءه حين ينحسر إلا رمالا عقيمة في صحراء غير مأهولة ، فكذلك الفن حين ينحسر من عالمنا لا يترك وراءه سوى الجفوة والفضاظة .

والجزء الثالث من الكتاب يطفح بالحسرة الحقيقية على حضارتنا الهابطة التي لا تزيد على أن تكون الانعكاس الكتيب لأدبنا . وعلى الرغم من أن الفصل

الآخر : « نقاهة أم بحث » ، يعرض مشكلة محيرة لا تبعث على تثبيط الأمل في أي من هذين الاتجاهين ، إلا أن الإنسان يحس من قراءته أن قيده يفسر في حل ثالث . وهذا هو السبب في أن غاتمة كتابه - ولو أنها مكتوبة بطريقة معجبة - تتخذ دون اختيار منه - نعمة خطبة تأيينية . ومع ذلك نقاشاؤه يحمل جانبا مريحا فهو ليصاح تهكمي قيمة الآداب ، لأنه يقتبأ بأن أقول نجمها ، وقر توجيهاها ، وقدان بحرهما ، مستتبعا نكبات أشد وأنكى .

وباستثناء مؤلف كتاب « نخل أريستيه » فإن كتّاب المقالات الذين ناقشنا آراهم متفقون في الرأي . فاختلف الآداب والفن في نظرهم سيحرم الإنسان من نوره الذي هو ضروري له كنور الشمس الذي يوقظه كل صباح ، وجوخته إلى السعادة ، وظلمته إلى المعرفة . وكل من أولئك المؤلفين يرى في الأدب ضمير الإنسانية .

يقول جيتون يكون : « إن حياة مهذبة للأدب لمي من أجل مايب الإنسان له حياته » . ويقول كلود - إدموند ماني : « الأدب أحد وظائف الضمير البشري ، وحتى فيديل - على طريقته السلبية - يقول : « إن الإنسان الخاوي من الفن عديم الإنسانية كالفن الخاوي من الإنسان سواء بسواء » . ذلك أن مقياس الإنسان سواء في رفعة أو بؤسه هو الفن » . ولتصف إلى ذلك قوله مارسل أرناند Marcel Arland التي ترجع . « كل الأخطار ونواحي الضعف التي يعانيها الأدب إلى نقص في الحب والإيمان ، وهو يعتبر الأدب « أحصى تعبيرات الإنسان وأروع إبداءه » . (١)

هذه التوكيدات المتحدة الوجهة تعطى الإنسان الحق في أن يعتقد : إما أنه لا توجد أزمة في الأدب ، وإما أن الأدب في أزمة دائمة .

أضف إلى ذلك أنه لا يوجد ما يثبت أن روح العبث والتناقض الراضية الانتشار اليوم ، والتي يثيرها ويكدها ما نحن فيه اليوم من هم وكره ، قد تغلبت على رغبتنا في الإفاقة منها ، وأن الفزع من الحقيقة قد انتصر على حاسنتنا للحياة ،

وأن جنون المناقشات اللفظية قد طغى على رغبتنا في القراءة . ومشاهدتنا لاون من الأدب قد يئس من ذاته لا ينق الحقيقة الواقعة وهى أن ما يحاوله الأدب وما ينادى بأنه فشل فى الحصول عليه ، يميلان إلى أن يردا إلى الأدب وظيفته الحقيقية : وهى تفسير اللحظة الحاضرة من حياة الحضارة والتبشير بخطوتها القادمة .

ويبدو من كلام عزرا پاوند Ezra Pound أنه يريد أن يقول إن خاصية الأدب هى أنه يستحث الناس على الاستمرار فى الحياة ، وأنه يحزر أرواحهم فى ذات الوقت الذى يخفوها فيه ، وأخيراً أنه يدعم ويحدد قوتهم الحيوية فى العمل . فإذا كانت هذه الرغبة ، أو هذا النافع الرئيسى أو هذه القدرة على البقاء ، لا تسلك الطريق الذى يود لها بعضهم أن تسلكه ، فإنها على الرغم من ذلك خطوة إلى الامام ، ولو كانت خطوة ، قلقة مضطربة .

وسواء رغب أولئك الذين نسميهم رجال الثقافة لأننا لا نجد لهم تسمية أفضل . . سواء رغبوا أم لم يرغبوا فإنهم هم الذين يعطون الأدب إيقاعه . وإن كلماتهم - سواء أكانت قدما أم مدحا - هى وحدها التى تعطيه دلالة . وهم إذ يضطرون إلى التوفيق بين حاجات الروح وتطور الأحداث التى يدفعها الناس إلى الامام فى بطله ، فإنهم - ولو على كره منهم - يعلنون القوة التى يملكها الأدب - بما فيه من وعى وماله من تعبير - فى وجه الإرادة الفريزية الصماء .. إرادة البقاء .

سيظل الأدب موجودا . وتدفعنا بعض الشواهد (وخاصة ظهور كل تلك المؤلفات التى يحس كتابها بضرورة إثبات القضية) تدفعنا تلك الشواهد إلى أن نستنتج أن فترة التوضى تؤذن بأن تخلى مكانها ، رويدا رويدا ، لمد آخر ، توجهه معايير جديدة كل الجدة .

وقد كان من عادة فاليرى أن يقول : « إننا نمضى نحو المستقبل بالسير إلى الوراء » . فهل من المستحيل علينا أن نواجه هذا المستقبل بصرامة ، وهو مستقبل مهما يكن من أمره فهو متوقف علينا ؟ هل من المستحيل ونحن فى قمة تقدمنا العلمى أن تكون إرادتنا فى الغلبة كفتا لخوفنا من التغير بنا ، ذلك الخوف الذى يؤدى بنا إلى المقم ؟

إن الشر بلا شك جزء من فطرة الإنسان . ولكن هذا الشر الجماعي ، هذا
الغول البشع ، فليرجع من حيث جاء ١ ... وليس في هذا الأمل الذي ينبع من
من وسط الفزع والخزي أى تظاهر أو ادعاء . إنه ليس رغبة عيياء . بل الأحرى
أن نقول إنه يواجه - بعينين باسمتين ووجه مشرق - حقيقة مؤكدة ، هي
أن الثقة في الإنسان منتجة وموجبة رغم كل شيء .

ومن ثم فإن الاضطراب الحالى ، والمحاولات القائمة لتحديد النابات والوسائل .
في الفن ، وامتزاج الفن بالعلوم الجديدة ، يمكن أن يكون إشارة إلى طريقة جديدة
في التفكير ، وطريقة لإضافة ذلك الأدب الذى يسميه بعضهم أجنيا ، إلى الثقل
النهائى للمعرفة . وهذا الأدب يمكن أن يكون إرهابا إنسانية جديدة على وشك
أن تتشكل ، ومادامت معرفتها بالطبيعة البشرية تزداد على الدوام ، فإنها يمكن
أن تتخذ أساساً لها احترام الإنسان في أحزانه وبأسائه بقدر ما تحترم نبيله ورفعته .

حقيقة الجدل

ترجمة : الأستاذ محمد بكير خليل

كتبت هذه المذكرة بقصد القيام بمجهود متواضع لا يستهدف إحياء فلسفة هيغل بالذات ، وإنما يستهدف إحياء ملكة عقلية توشك أن تتعرض لخطر القضاء عليها : تلك هي قوة التفكير السلي على حد تعبير هيغل إذ يقول . « إن التفكير في جوهره ينصرف في الحقيقة إلى نفي الظاهرة التي ندركها أمانا إدراكا مباشرا . » فما هو الذي يقصده بكلمة « النفي » باعتبارها المقولة الرئيسية في منطق الجدل ؟ (١)

لقد سزت تجارب هذا العالم إلى تفكير هيغل ، حتى لقد تشبعت بها مفاهيمه الميتافيزيقية التي بلغت حدا بعيدا من التجريد ، تجارب عالم يستحيل فيه غير المعقول إلى معقول ، وبذلك يستطيع توجيه الحقائق أو السيطرة عليها : عالم يبدو فيه التقييد شرطا للحرية ، والحرب ضمانا للسلام : إن هذا العالم يتناقض مع نفسه . وقد دأب التفكير البديهي ، كما دأب العلم أيضا ، على التخلص من ذلك التناقض ، ولكن التفكير الفلسفي يبتدىء بالتسليم بأن الحقائق لا تندرج تحت هذه « المفاهيم » التي يفرضها التفكير البديهي ، كما يفرضها التدليل العلمي ، أي أنه يبتدىء برفضها .

(١) كتبت هذه المذكرة كقعدة للطلبة الجديدة الرشيدة الصدور من كتابي « الفل والثورة »

هيغل ولقاء النظرية الاجتماعية (مطبعة يكون ، بوسطن) .

وطالما دأبت هذه الدولوات المجردة على إغفال ألوان من المتناقضات البيئة التي تتألف منها حقيقة الكون المادى، كان لابد لها أن تخضع نشاط الظواهر المادية لعملية تجريد . ومنطق الجدل الذى ينشأ هذه المفاهيم أو الدولوات ، ليس من قبيل التنفيذ لمنطق يسلم بهذه الأوضاع أو ينسجم معها بحسب . منطق ينكر حقيقة هذه المتناقضات . ولكنه فى نفس الوقت تنفيذ للأوضاع المادية القائمة ، ينصب على ما تستند إليه من أسس ؛ تنفيذ لنظام الحياة فى أوضاعها المستقرة هذه التي تنسك ما ترتبطت به من مواعيد ومالديها من إمكانيات .

واليوم ، نرى أن التفكير بهذا الأسلوب الجدلى أمر لا يتفق مع كل ما اصطالح عليه من أساليب فى النقاش والعمل ، بل يبدو أنه أمر من مخلفات الماضى تنفذه ما حقيقته المدنية ، بما تعتمد عليه من أساليب فنية . ذلك أن حقيقة الأوضاع بشكلها القائم تبدو قياضة بالأمل والإنتاج ، إلى الحد الذى يمكن عنده أن ترفض أو تحتضن كل بديل أو متناقض من ألوان التفكير ، ومن ثم نجد أن قبول - أو حتى تأكيد - هذه الأوضاع القائمة هو المبدأ الوحيد المعقول لطريقة العرض لهذه الحقائق أو علاجها : أضف إلى ذلك أن مثل هذا المبدأ لا يستبعد النقد ولا التغيير ، بل نجد على العكس من ذلك أن من أقوى الدعام فى هذا الاتجاه ، الإصرار على ما يطبع الأوضاع القائمة من حيوية وتغير دائم يأتى عليها ؛ ومع ذلك يبدو أن هذه الحيوية تنشط فى نفس الإطار المرسوم للحياة الإنسانية نشاطاً لا يقف عند حد - نشاطاً لا يقوِّض من سيطرة الإنسان بقدر ما يدفع بها فساداً فى طريقها بفعل هذا الإنسان وثمره جده فى نفس الوقت .

هنا يصبح التقدم كيمياً ينجح إلى تأخير التحول من الكم إلى الكيف إلى أجل غير محدد ، أى تأخير ظهور أشكال جديدة من الوجود مقترنة بأساليب جديدة من التعقل والحرية .

إن قوة التفكير السلبى هى القوة النافذة لمنطق الجدل بوصفه الأداة التي تستخدم فى تحليل عالم الحقائق المادية ، تحليلاً يستند إلى ما ينطوى عليه هذا العالم من قصور ونقص . وأنا هنا أعتمد إلى تكييف غامض غير على هذه الظاهرة

لكي أبرز في صورة قوية ذلك التباين القائم بين تفكير جدلي وآخر لا يعتمد على منطق الجدل : تفصيل ذلك ، أن استعمال « كلمة نقص » يتضمن عملية تقييم (قضية منطقية تنصب على القيمة) - ذلك أن الفكر في إطار منطق الجدل ، من شأنه أن يبطئ ما يذهب إليه الاستدلال العقلي البحث من تناقض بين القيمة والحقيقة الواقعية حين تُفهم كل هذه الحقائق على أنها مراحل لعملية واحدة - عملية يلتقي فيها « الذات » و « الموضوع » ، إلى الحد الذي نجد عنده أن إقرار الصدق مشروط بهاتين الناحيتين « الذاتية » و « الموضوعية » ، في الصورة الكلية التي تجمع بينهما . إن كل الحقائق تتضمن القوة العارفة كما تتضمن القوة الفاعلة ، ومن ثم نجد أنها تدأب بصفة مستمرة على نقل الماضي إلى الحاضر ، وعلى هذا الأساس نجد أن الأشياء تحتوى في صميم تركيبها على عنصر « الذاتية » .

فما هي أو كيف تكون هذه « الذاتية » ، التي يتألف منها صرح هذا الكون الواقعي بهذا المعنى الحرفي للعبارة ؟ ، يجيب هيجل على هذا السؤال في سلسلة من الكلمات تشير إلى العنصر الذاتي في مختلف مظاهره : « الفكر » ، و « العقل » ، و « الروح » ، و « الفكر بالذات » . وما دما لا نستطيع الآن العرض السهل السلس لهذه المدلولات المجردة بالصورة التي احتفظ بها التفكير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فسأحاول العرض الموجز لفكرة هيجل في ألفاظ أكثر تداولاً .

لا حقيقة لشيء لا يبقى على كيانه أو جوهره في هذا الوجود المادى وفي صراع حياة أو موت يحدث بينه وبين المواقف والظروف التي تقرر بقاءه : قد يكون هذا من نوع الصراع الأعمى أو حتى الصراع الذي ينقصه الوعي على النحو الذي نتيقنه في المادة غير العضوية . وقد يكون من نوع الصراع الذي يستند إلى وعي وتدبير على النحو الذي نجده بين البشرية وبين الظروف التي تكتشف بقاءها وظروف الطبيعة ، ومن ثم نجد أن الحقيقة هي النتيجة المتجددة بصفة دائمة ، لعملية الوجود - وهي عملية ، سواء أكانت على بينة من نشاطها أو لم تكن ، يفتقد فيها الشيء صورته التي كان بها ، بحيث يصبح « شيئاً آخر غير ما كان عليه » : في حين أن حقيقة الشيء التي لا يأتي عليها التغيير ، هي الصورة التي تبقى دائماً كل ما عداها من ألوان الوجود الناقص - وذلك أن الشيء يحتفظ بجوهره فيما يتخذ من ألوان

يستر وراءها هذا الجوهر ، ومن ثم نجد أن كل حقيقة إن هي إلا "إضاج أو طور
« للذاتية » ، وهي « الذاتية » التي تسترد مقوماتها في الحقب التاريخية حيث يكون
لهذا التطور معناه العقلي الذي يعرفه هيجل بأنه « تقدم في الوعي بوجود الحرية » .

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى بصدد قضية منطقية تنصب على القيمة - قضية
تقيم تفرض صدقها على الكون المادي كله ؛ ولكن « الحرية » في نظر هيجل
تنصرف إلى المعرفة التي تحيط بالجوهر لا بالعرض ، فهي لا تنصرف إلى مجرد وجود
شيء ، ولكنها تعني العنصر « الذاتي » في وجود الإنسان - « ذاتية » لا تخضع
لاعتبارات خارجية ، إنما تحول الوجود المادي إلى وجود فعلي . وهذا التحول
في نظر هيجل - هو النشاط الذي يبدو في عمليات التاريخ والطبيعة ، وهو
النسيج الداخلي في تكوين كل ما هو « كائن » ، أو ذي كيان : تلك فكرة قد تكون
مدعاة للسخرية ولكن يجدر بنا أن نكون على بينة مما يتبعها من معان .

يبدأ التفكير الجدلي في مراحله الأولى بما هو معروف من أن العالم مقيد
وليس « بالحر » ، ومعنى ذلك أن الإنسان والطبيعة يعيشان في ظروف تنتقن معها
حقيقتهما بحيث يبدو أن « شيئاً غير جوهرهما » ، وإن أي أسلوب للتفكير يستبعد
هذا التناقض من منطقة ، هو منطق خاطئ : « ذلك أن الفكر لا « يصدق » على
حقائق الكون المادي ، إلا حين يبدل هذه الحقائق ، تبديلاً يأتي عن طريق فهمه
لما تنطوي عليه من تناقض يبدو في هيكلها : وهنا نجد أن الأساس الذي يستند
إليه منطق الجدال يبعد بالفكر عن الحدود المرسومة للفلسفة ، إذ الواقع هو أن
إدراك الحقيقة معناه إدراك كل ما هو « كائن » ، وهذا يعني بدوره رفض مجرد
وجودها المادي أو الاعتراف به ، وهذا الرفض هو عملية التفكير ، كما أنه عملية
النشاط الفعلي في نفس الوقت . وبينما نجد أن مناهج البحث العلمي يسير بنا من
مرحلة الإدراك الحسي المباشر للوجودات المادية إلى التكييف الرياضي المنطقي لهذه
الموجودات ، نجد أن الفكر الفلسفي يسير بنا من الإدراك الحسي المباشر للوجود
إلى التكييف التاريخي - ذلك هو مبدأ الحرية .

إن الحرية هي القوة المحركة التي تدفع الوجود من الداخل ، وعملية الوجود
بالذات في عالم يتسم بالثقييد ، إن هي « إلا النقي المستمر للقوى التي تهدد بإنكار

هذه الحرية . ومن ثم نجد أن الحرية في جوهرها تنقسم « بالسلبية » ، ذلك أن الوجود ينطوى على القوى التي تنتفى مع جوهر المادة ، كما ينطوى في نفس الوقت على العملية التي يستعيد بها الشيء جوهره حين يفهم ويسيطر على هذه القوى التي تحاول أن تفقده جوهره . وفيما يختص بتاريخ الإنسان ، يكون معنى هذا القول تحقيق « وضع في هذا العالم » ، يتيح للفرد إنسجاما بينه وبين الكيان الكلي لا انفصام له : وضع يصبح من العسير على الظروف والعلاقات التي تسيطر على عالمه « أن تكتسب طابعها « الموضوعي » الذي هو جوهرها بمعزل عن الفرد . أما عن احتمال تحقيق هذا الوضع ، فذلك هو الأمر الذي كان هيجل متشائما بالنسبة له . تفصيل ذلك أن عنصر التوفيق بين الإنسان وبين الأوضاع القائمة في هذا العالم ، وهو العنصر الذي يبدو في صورة قوة في بحثه ، مرده بفرد كبير إلى هذا النشأوم ، أو إلى هذه الواقعة أن آثرت هذا التعبير . هنا نجد هيجل يطرح بالحرية إلى عالم التفكير البحث ، إلى الفكرة المطلقة ، إلى المثالية التي تقصر دون تحقيقها المجهود . وهنا ينتهي هيجل إلى الخاتمة التي انتهت إليها الفلسفة التقليدية .

لذلك نجد أن التفكير الجدلي ينحى في عملياته هذه الناحية السلبية فتصرف وظيفته إلى تحطيم ما يتسم به الإدراك العادي البديهي من اعتداد بالنفس وقناعة بالأوضاع القائمة ، كما يعمل على إضمار الثقة المسرفة التي نرمق بها حقائق الكون المادى لقاء ما تنسم به من قوة وتفصح عنه من معنى ، ثم هو يثبت بصورة قاطعة أن التقييد سرى إلى صميم الأشياء ، الأمر الذي لا بد أن ينجم عنه تطور المتناقضات الكامنة في نسيجها ، لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى حدوث تغير كلي وقلب للأوضاع القائمة والقضاء للمبرم عليها . ويرى هيجل أن مهمة المعرفة تنصرف إلى تصور العالم على أنه العقل — وهو تصوير يأتي عن طريق فهمنا لكل موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكيان كلي سوف يصبح عالما على يئنه من ذاته الواعية في تاريخ الجنس البشرى . بذلك ينتهى التحليل الجدلي في آخر الأمر إلى ضرب من التطيل التاريخى ، تبدو فيه الطبيعة نفسها جزءا ومرحلة من تاريخها وتاريخ البشرية : إن التندم الذي يسير بالمعرفة من مرحلة الإدراك البديهي إلى اليقين العلمى ، يتحقق في عالم يحمل طابع النقي في هيكله ، لأن كل ما هو واقعى

في هذا العالم لا بد أن يقاوم ثم ينكر تلك القوى الكامنة في صرحه — وتلك هي القوى التي تنشط صوب تحقيق معانيها . فالعقل إذن هو النقيض من النقيض (أو هو نقي للنقي) .

إن تفسير الشيء الموجود استناداً إلى شيء آخر يبدو على النقيض منه (أو أسس تختلف عن أسسه) ، ومعنى ذلك مقارنة حقائق الكون المادى بحقائق أخرى تكون على النقيض منها — كان هذا هو الشغل الشاغل للفلسفة حين كانت هذه الفلسفة شيئاً أكثر من التبرير النظرى أو المران العقلى . ووظيفة النقي التي تهدف إلى تحرير التفكير الفلسفى تعتمد على الاعتراف بأن النقي عملية إيجابية : تفصيل ذلك أن الشيء القائم ينشأ ما يكون على النقيض منه ، وبذلك يهدم ما يمكن أن يتمخض عنه هو نفسه من إمكانيات . ونجد نتيجة لهذا أن تعريف أو تفسير الشيء القائم استناداً إلى الأسس المتضمنة في هذا الشيء وحده ، أمر من شأنه تشويه حقيقة الكون المادى وتكذيبها . إن الحقيقة شيء يختلف ، بل هي شيء أكثر من هذا الذى يبدو مجعاً ومقتناً في منطق الحقائق المادية ولنتها . وهنا نجد الرابطة الخفية التي تربط بين التفكير الجدلى وبين مجهود تبذله اللغة التي تهض مقدمة له ، وهو المجهود الذى يجعل قوة الحقائق تتضاد أمام اللغة ويعمد إلى التحدث في لغة غير اللغة التي يستخدمها أولئك الذين يعملون على إقرار الحقائق المادية في أوضاعها ، بل فرضها فرضاً والاتفاق بها . وكلما استبدت بنا قوة الحقائق القائمة بصورة يحتفى معها كل تناقض وإلى الحد الذى يمكن عنده أن تحدد كل مدلولات التخاطب والنقاش ، نجد أن ما نبذله من جهد في استخدام لغة التناقض يبدو على جانب كبير من الطيش والغموض والتكلف . والمسألة هنا لا تتعلق بالتأثير المباشر أو غير المباشر لهيجل على أئمة الأصولية التي يستخدمها ، ولو أن هذا يبدو واضحاً في مالميه وفيليبير (جزيرة آدم) وفي التصوير الفنى اللاشعورى لدى برشت . بل إننا لنجد هنا أن لغة الجدل ولغة الخيال الشعري تلتهيان على أسس مشتركة بينهما .

والعنصر المشترك هنا هو البحث عن لغة أصيلة ، تلك هي لغة النقي بوصفه الرفض البات الذى يحول دون قبول القواعد التي تقوم عليها لعبة «نرد» يكون

فيها الزهر متقلا : ذلك أننا يجب أن نفترض وجود الغائب لأن هذا الغائب يحتوى على القدر الأكبر من الصدق ، وإليك العبارة الخالدة التي قالها مالمريه :

« أقول زهرة ، ومن زوايا النسيان حيث تتلاشى الأحداث كلها وتندثر في صوتي ، تنبثق في صورة موسيقية ، زهرة تختلف عن كل ما نعرفه من أزهار ، زهرة لم تكن تحتويها أية باقة من الباقات الأخرى. تلك هي الفكرة نفسها في عدويتها. ونجد في اللغة الأصلية أن الكلمة ليست تعبيراً عن شيء وإنما هي تعبير عن عدم وجود هذا الشيء... إن الكلمة لتجعل الأشياء تتحقق ثم هي تفرض علينا شعوراً بحاجة عامة حتى حاجتها هي بالذات (إلى مدلول تصدق عليه) »^(٢)

(2) Maurice Blanchot, « Le Paradoxe d'Aytte, » Le Temps Modernes, June 1946, P. 1580 FF.

ومن ثم نجد أن الشعر هو القدرة على أنكار الأشياء — القوة التي يرى هيجل أنها حق لكل ضروب التفكير الأصيل ، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض . « فالفكرة باختصار هي المجهود الذي بعيد إلى الحياة بيننا ذلك الشيء الذي لا وجود له . »^(٣)

3 Ouvres, Bibliot hièque de La Pléiade Vol. I, P. 1333

ثم هو يسأل ذلك السؤال النظري : « ماذا نكون عليه من دون مساعدة هذا الذي لا وجود له ؟ »^(٤)

4 Ibid, P. 966

وليست هذه هي « الوجودية » ، وإنما هي شيء أكثر حيوية وتهوراً . إنه الجهد الذي نبذله لكي ننفي حقيقة سرت إلها كل ضروب المنطق الخاطيء واللغة الخاطئة إلى الحد الذي أصبح عنده هذا المنطق وهذه اللغة جزءاً من « كلي » مشوه : وأنت لن تجد هنا تغييراً في لغة التناقض من حيث المصطلحات اللغوية أو التحرف في نفس المصطلحات ونفس اللغة المستعملة في المباراة بلا تغيير ، ولكن « المفاهيم » التي صيغت في لغة المباراة قد أعيد تعريفها عن طريق الربط بينها وبين المدلولات التي تنفيها أو تناقضها بشكل قاطع . وهذا اللفظ الذي يشير إلى المبدأ الذي يتحكم في التفكير الجدلي ، من العسير لإيضاحه بدون الرجوع إلى تفسير النص الوارد في

منطق هيجل ، وهنا يكفى أن تؤكد شيئا واحداً هو أن هذا المبدأ وحده هو الذى يفرق بين التناقض الجدلى وما عداه من الوان الشفقة والنقد المزيف المرف : ويكون النقي قاطعاً حين يرجع الأوضاع المستقرة إلى تلك العوامل الرئيسية والقوى الكفيلة بتدميرها ، وكذلك حين يشير إلى أوضاع أخرى بديلة عنها تمدنى نطاق الأوضاع القائمة .

وهى فى الواقع الإنسانى عوامل وقوى تاريخية ، والنقي القاطع هو فى آخر الأمر نقي سياسى . وقد تستطيع بهذه الصفة أن تجد تعبيراً صادقاً فى اللغة غير السياسية ، بل الأحرى بها أن تهتدى إلى هذا التعبير طالما أن مجال السياسة بأسره يصبح جزءاً أساسياً فى تكوين الوضع القائم .

ومنطق الجدلى من نوع المنطق الذى يستند إلى النقد والتحليل — ذلك أنه يكشف عن أساليب ومعان تضمنها الفكر ، تسمو على تلك الأساليب والمعاني التى كان قد أقرها المرف فاستعملت فى الحدود المشروعة لها على أن الفكر الجدلى لا يخترع هذه المعاني ولكنها أضيفت على الأفكار عبر تقليد طويل درج عليه الفكر والعمل . والذى يفعله التحليل الجدلى هو مجرد جمع هذه المعاني والعمل على انطلاقتها فى نطاق الاستعمال . فهو لذلك يسترد ما « تجمد » من المعاني والمدلولات ، ومن ثم يبدو أنه عود أو هو فى الحقيقة تحرير واع لهذه المدلولات والمجمدة الحبيسة . ومادامت أساليب التخاطب والنقاش تخضع لعالم مقيد ، فلا بد للتفكير الجدلى من أن يكون هداماً . وكل ما يمكن أن يحققه من تحرير ينصرف إلى تحرير فى الفكر من حيث النظرية ، ومع ذلك فإن الفصل الثام بين الفكر والعمل ، بين النظرية والتطبيق ، لا يعدو أن يكون هو نفسه جزءاً من العالم المقيد . الأمر الذى لا يمكن لفكر أو نظرية أن تبطله ، ولكن النظريات قد تمهد لاحتال الجمع بينهما ، كما أن مقدرة الفكر على تطوير لغة ومنطق يستند إليهما التناقض ، شرط لازم لهذا الجمع .

وإذن فيما تكون قوة التفكير السلبى ؟ لم يقف الفكر الجدلى حائلاً بين هيجل وبين تطوير فلسفته إلى الحد الذى أصبحت معه نظرية متفحة شاملة استطاعت فى آخر الأمر تأكيد الجانب الإيجابى بشكل قاطع . وفى اعتقادى أن فكرة العقل

نفسها هي الفكرة التي لا تقبل الجدل في فلسفة هيجل . وفكرة العقل هذه تشمل كل شيء ، ثم هي تغفر كل شيء دون تحفظ لأن لها مكاتبتها ووظيفتها في عالم الحقيقة كله ، هذا العالم الذي يسمو على اعتبارات الخير والشر ، على الصدق والكذب . بل إننا قد نستطيع من الوجهتين المنطقية والتاريخية ، تعريف العقل على أسس تتضمن العبودية ومحاكم التفتيش واستخدام الأطفال ومعسكرات الاعتقال وسجلات الغاز الخائق والإعداد لصراع نووي . قد تكون هذه العناصر كلها أجزاء لا تتجزأ من القوة العاقلة التي تحكم في تاريخ البشرية المدون . ولو صدق هذا ، لكان معناه أن فكرة العقل نفسها يهددها الخطر ، إذ أنها لا تعدو أن تكون جزءاً فقط لا هذا ، الكيان الكلي ، بأجمعه . ولكن ليس معنى هذا أن العقل يتخلى عن حقه في مجابهة عالم الحقائق بالقول الحق الذي يصدق على هذا العالم ؛ بل نجد على العكس من ذلك أن نظرية ماركس حين تبلورت في صورة فلسفة تعرض لفلسفة هيجل ، أقدمت على ذلك باسم « العقل » . قد يكون أدعى إلى الانسجام مع الهدف الذي صبا إليه تفكير هيجل أن نمحق فلسفته محققاً — عملاً لا يأتي عن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير أخرى تتعدى حدود العقل ، ولكن عن طريق جعل العقل نفسه يتبين إلى أي حد لا زال يتسم بالعيش والعمى ويقع فريسة لقوى لا ضابط لها . كان العقل بوصفه المعرفة الإنسانية تتطور وتطبق في حيز الكون المادي — بوصفه « الفكر الحر » — هو الأداة الكفيلة بخلق العالم الذي نعيش فيه ، كما كان هو الأداة التي كفلت إقرار الظلم والكذب وألوان التجربة الناسية ، ولكن العقل — والعقل وحده هو الذي يملك الأداة الكفيلة بإصلاحه وتنقيحه .

ويكاد هيجل في « المنطق » الذي يكون الجزء الأول من نظريته في الفلسفة أن يستبق ما جاء في رسالة فاغنر - Wagner's Parsifal Message - بالحرف الواحد إذ يقول : « إن اليد التي تسبب الجرح هي نفس اليد التي تداويه »^(١) والسياق هنا هو القصة التي وردت في الإنجيل عن سقوط الإنسان .

(1) The logic of Hegel, trans. W. Wallace, Clarendon Press. Oxford, 1895, p. 55.

قد تكون المعرفة هي التي سببت الجرح الذي أمثل كاهل الحياة الإنسانية فأورثها الجريمة والإثم ، ولكن المعرفة وحدها هي الكفيلة بارتداد الإنسان إلى البراءة ، بل هي الكفيلة بتحقيق الصفاء والنقاء النفسي : ذلك أن اقتداء البشرية من الأجرام لا يمكن أن يأتي نتيجة لمجهود « غبي أعرق تعوزه الذكاء والحيلة ، إن هيجل لا يني عن الوقوف في وجه أعداء الاستنارة الذين ينتصرون بقوة العليش ضد العقل ، ويؤمنون بصدق الغرائز الطبيعية كفرأ منهم بأداة التفكير المستنير ، فهو لذلك يربط بين نضوج الإرادة الحرة وبين تقدم الفكر ، ثم بين الجانبين النظري والعمل . وما دام قد قبل العقل في صورته التاريخية المحددة التي انتهت إليها عصره وقتئذ ، ورأى فيها حقيقة الكمال العقلي ، فإن التقدم إلى مرحلة أسمى من هذه الصورة العقلية ، لا بد أن يكون قدما يطرأ على العقل نفسه ، ومادام تكيف العقل تكييفاً يلائم بينه وبين الأوضاع الاجتماعية الظالمة ، قد أدى إلى دوام تقييد حرية الإرادة ، فإن التقدم صوب هذه الحرية ، يعتمد على الفكر الذي يصبح حينئذ « سياسياً » ويبدو في شكل نظرية تستطيع البرهنة على أن الوضع التاريخي القائم يحمل في طياته وضماً سياسياً آخر هو النقيض منه أو البديل الذي يتقبه . وإذا لم تكن المادية الماركسية التي تنصدي لهدم هيجل من قبيل استبدال فلسفة بأخرى ، ولا هي انتقال من الفلسفة إلى النظريات الاجتماعية ، وإنما كانت بمثابة اعتراف بأن أوضاع الحياة التي اصطلح عليها قد بلغت المرحلة التاريخية التي تصطدم عندها بأوضاع أخرى هي النقيض منها .

هذه المرحلة التاريخية ، هي التي استحدثت تغييراً في موقف الفلسفة ومن كل تفكير يتصل بالإدراك أو المعرفة : بل لقد اتضح منذ هذه المرحلة أن كل تفكير لا ينهض شهادة مبنية على ما اعتور أوضاع الحياة القائمة من خطأ مسرف شامل ، لا بد أن يكون من نوع التفكير الخاطي : تلك أوضاع لا محل فيها لتفكير مجرد يفصل بين الجانبين ، « الذاتي » و « الموضوعي » . ليس ذلك من قبيل التفكير الآثم لحسب وإنما هو تفكير خاطي . ذلك أن حقائق الكون المادي قد أصبحت من نوع الحقائق الفنية التي تربط بين الذاتي والموضوعي ربطاً وثيقاً إلى الحد الذي لا بد « للموضوعية » عنده أن تتضمن « الذاتية » ، وإذن لن يكون من شأن التفكير النظري المجرد الذي يحلم هذه العلاقات المتبادلة بين الجانبين أن ينتهي بنا

إلى تصوير حقيقة الكون المادى تصويراً أدنى إلى الكمال ، بل لابد أن ينتهى بنا إلى الحداد أو التضليل ، إذ الذى نبحده حتى فى نطاق هذه الفنية (بما تستند إليه من علاقات) هو أن الجانب «الذاتى» نفسه عنصر من عناصر الجانب «الموضوعى» له الأثر فى تكييفه التكييف العلمى على هذه الصورة - ذلك أن الجانب الذاتى ينشط فى عمليات الملاحظة والقياس والحساب على نحو ما نتبين فى منهاج البحث العلمى ، والجانب الآخر الذى هو موضوع الحياة اليومية - كلاهما تعبير عن ذاتية ، واحدة لا تعددهى الإنسان ، ولا حاجة بنا إلى الانتظار حتى رؤية هيروشيا لرى بأعيننا هذه «الوحدة» . سرى تلك الظاهرة التى ألفناها فى الماضى وهى أن الإنسان الذى قهر المادة يقاسى من هول القوى التى قهرها أو انتصر عليها . وهؤلاء الذين فرضوا هذا الغزو وكفلوا تنفيذ خطته ، إنما لجأوا إليه ابتغاء خلق عالم يتيح للأوضاع القائمة فيه استعباد الإنسان لقاء مزيد من ألوان الترف وطاقات إنتاجية تستجيب لحاجات كل زمان ومكان . وهذه التكتلات الاجتماعية التى ترى فيها النظرية الجدلية قوى أخرى تنفى الأوضاع القائمة ، قد تعرض إما للهزيمة أو للتوفيق بينها وبين هذه الأوضاع ، وإذا ما اشتدت قبضة الحقائق القائمة كانت قوة التفكير الذى ينفقها على اتهام .

وهذه القوة التى تمارسها الحقائق المادية - قوة ظالمة : وإن هى إلا سيطرة الإنسان على الإنسان ، تبدو فى صورة وضع قائم معقول . وأمام هذا المظهر لا ينبى الفكر عن الاحتجاج باسم الصدق وباسم الحقيقة أيضاً . إذ الواقع أن ثمة حقيقة كبرى محل اتفاق عام ، هى أن الأوضاع الراهنة تحاول أن تبقى على نفسها عن طريق التهديد الدائم بالدمار الذى تحدته الحرب الذرية ثم إقفار العالم من الموارد لإقفاراً لا قبل للعالم بمثله ، بالإضافة إلى ما يتبع هذا من انهيار عقلى . وأخيراً وهو الأمر الذى لا يقل أهمية ، نجد أن بقاء هذه الأوضاع يعتمد على القوة الوحشية . تلك هى المتناقضات التى تعوزها الحلول - متناقضات لها الأثر فى تكييف كل حقيقة على حدة ، وكل حادثة على حدة ، حتى لقد تشبع بها محيط

القول والفعل كله من أقصاه إلى أقصاه . لذلك كان من أثرها أيضا تكييف منطق الأشياء ، وتقصده بذلك أسلوب الفكر الذى يستطيع أن يتغذى إلى أعماق الفلسفة المذهبية ويلم بأطراف الحقيقة المادية . ولا يوجد منهاج يستطيع أن يدعى لنفسه حق احتكار الإدراك العقلى ، ولكن يبدو أنه لا يوجد منهاج حقيق لا يقر صدق هاتين القضيتين ، وأنهما يصدقان على الأوضاع التى نعيش فيها . أولاها : أن هذا الكيان الكلى هو الصدق ، وثانيها : أن هذا الكيان الكلى كاذب * .

* من أجل هذه الطبعة تمت بمراجعة الالحق التى كتبته فى عام ١٩٥٤ خلا بالياتالى
تملق بالمطبوعات والسكتب ، وحذفت الحاتمة الى كتبت للطبعة الثانية لأنها عرضت بطريقة
مقتضبة جدا لتطورات آثرت أن أعرض لها بالفصيل فى كتابى الذى أوشك أن أصدره :
« دراسة المجتمع الصائى المظلم » .

حول طبيعة النمو الاقتصادي

ترجمة : دكتور حسين عمر

يهتم الاقتصاديون اهتماماً متزايداً بمشكلة النمو الاقتصادي ، وهم يتفحصون عما إذا كان من الممكن لنظامنا الاقتصادي أن يداوم على أداء مهمة تبدو من المعجزات ، وهي تنطوي على تشغيل المزيد من الناس وصنع المزيد من السلع والعمل على زيادة الدخل القومي . بيد أننا لو عدنا إلى السنين الثلاثين ، لوجدنا أن هؤلاء كانوا يهتمون أساساً ويحصرّون تفكيرهم في مشكلة الكساد والتقلبات الاقتصادية. وكان الاقتصاد القوي وقتذاك يتجه إلى أسفل وكأنما يهبط دواماً في هوة عميقة لانهاية لها قط . أما معدل نمو السكان فكان قد هبط بمعدل سريع ، ولهذا فإن ذلك اللغو عن اتحار الأجناس الذي شاع في غضون القرن التاسع عشر قد عاد ثانية ليرaud أذهان المفكرين . لقد كنا قد بلغنا نهاية حدودنا الإقليمية ، وأما ناتجنا القوي فقد كان يتحرك ببطء ، فضلاً عن أن جيش المتعطلين كان يتراحم بجباه حائرة والثيران المنبعثة في كل نوبة من نوبات العمل بالمصانع . ثم أقبلت الحرب ، فوضحت الحاجة الماسة إلى الرجال لوضعهم في مختلف الأعمال . غير أنه رغم توسع الدخل ودفع الأجور عن ساعات العمل الإضافية ، فقد كانت السلع المنتشرة في الأسواق أقل مما كان متوقماً ؛ وهذا هو التناقض الذي يتضمنه التضخم . ومن ثم واجه الاقتصاديون مشكلة جديدة ، ولو أنها كانت

مألوقة لديهم وبقيت معهم حتى بعد أن وضعت الحرب أوزارها .

وهنا بدأت السياسات الدولية تتدخل في وضع كان قد أصبح معقدا . وأخذ الاقتصاديون في إلقاء نظرة عريضة على مجموعة من الدول أطلق عليها اسم « الدول المتخلفة » ، اكتشف هؤلاء إذن وضعاً جديداً مثيراً للاهتمام ، إذ أنهم أصبحوا على بينة من فكرة « النمو » ، وأدركوا أن تلك الشعوب « المتخلفة » التي أطلق عليها يوما ما في ازدياد اسم الشعوب المتأخرة قد تستطيع استخدام وسائل المعرفة الفنية الحديثة كما استخدمها الغرب من قبل بصورة تعود بأطيب النتائج . لقد لاحظ هؤلاء الاقتصاديون حقا أن ثمة إصراراً من جانب هذه المناطق المتخلفة على التقدم الاقتصادى السريع ، ولقد وضع ذلك بقوة مذهلة عندما تطلعت كل دولة من هذه الدول المتخلفة ، الواحدة تلو الأخرى ، إلى الاستقلال السياسى والاكتفاء الذاتى الاقتصادى . ولكن ما السبيل إلى نمو هذه الاقتصاديات ؟ كيف يتسنى تراكم رأس المال لديها ، وهو ما تحتاج إليه ليصبح في ميسورها أن تتبوأ مكانا مرموقا بين مجموعة الاقتصاديات السياسية التي اكتمل نموها . لم يعد في الاستعلاء أن نذكر ما كنا نذكره من قبل لهذه الشعوب من أنه ينبغي عليها أن تركز نفسها أبداً الدهر لتزويد الغرب بالمواد الأولية ، إذ أن روسيا السوفيتية كانت دائماً مثلاً واضحاً على استخدام أعنف الوسائل لبناء دعائم صناعتها ، فهناك كان التقدم المادى يخطو خطى سريعة وكأنا ما كان أمراً تقضى به العقيدة الدينية ، فكان هذا التفسير المادى للدين بمثابة نوع من الإغراء على تحقيق هذا الهدف الاقتصادى . ولقد كان لزاماً على الاقتصاديين الغربيين أن يبحثوا عن الوسائل التي يمكن بمقتضاها أن تقوم دعائم النمو دون التعرض لذلك الكابوس المرعب الذى تضمنه البرنامج السوفيتى . ورغم هذا الاهتمام الجديد بنظرية النمو ، فقد بقيت على هامش الهيكل الرئيسى للفكر الاقتصادى . حقيقة ثارت بعض المناقشات في كتابات آدم سميث ودافيد ريكاردو مما قد يمكن اعتباره بمثابة نظرية للنمو ، إذ كانا يتحدثان عن « وضع السكان » ، والقلق المتناقصة . وكان هناك أيضاً قانون ماركس عن « التحرك الرأسمالى » . ولكن لم يكن هناك تفسير موحد

في الأدب الاقتصادي القديم يمكن أن يوضح مثلا لماذا تنفوق بريطانيا على غيرها من الدول جميعا في السباق الصناعي ، أو لماذا كان معدل النمو الاقتصادي لأمريكا أسرع في غضون القرن التاسع عشر منه في الوقت الراهن .

١ - فبالنسبة للاقتصاديين الكلاسيين كان الموضوع الرئيسي في النمو الاقتصادي يتركز حول الاتجاه نحو وضع السكون ، ولم يكن ذلك يعنى بأية حال اقتصادا راكدا ، بل يعنى فقط اقتصادا لا يطرأ عليه أى تغيير في حجم السكان ورأس المال ومستوى المعرفة الفنية . والنظرية الكلاسيية في التقدم الاقتصادي ، إذ تتكون من شتات من العناصر المختلفة كنظرية مالتس في السكان ، ونظرية ريكاردو في الربح وفي الأجر ، وقانون الغلة المتناقصة ، ونظرية القيمة التي تنبئ على نفقة الإنتاج ، والادخار عن طريق الحرمان من الاستهلاك ، فإنها تقرر أن النمو يتوقف أساسا على تراكم رأس المال . ومع ذلك فلكي يمكن الحصول على المزيد من رأس المال ، فلا بد أن يكون في وسع الاقتصاد القوي أن يزود رجال الأعمال بقدر كاف من الربح يشجعهم على تحمل عبء المخاطرة في الميدان الاقتصادي وكلما تراكم رأس المال ، مالت الأجور - المستمدة من مال مخصص للأجور - إلى الزيادة ، وهنا نجد أن هذه الزيادة الأجرية إنما تشجع على زيادة السكان وفقا لمعتقدات مالتس ، كما أن النتائج المترتبة عليها تنطوي في الواقع على ضغط متزايد على الأرض الأقل خصوبة فيفضي ذلك إلى أن يبدو شبح الغلة المتناقصة ، إذ تهبط الإنتاجية وتختص الطبقة الارستقراطية من ملاك الأرض بالجانب الأوفى من الزيادات المتعاقبة في أسعار الحاصلات الزراعية . فإذا زادت معدلات الأجور تمشيا مع ارتفاع الأسعار ، فلا مناص إذن من أن تهبط هوامش الربح . ومن ثم فلا بد أن تواجه النتيجة المنطوية على أن تراكم رأس المال يبعث على هبوط معدل الربح . وبمعنى الوقت يخفق الباعث على الادخار وعلى الاستثمار ، كلما هبط الاقتصاد القوي وسبح في فلك الدورة المتكررة لوضع السكون . وهنا نجد أيضا أن السكان يكادون يسدون رمق الحياة . أما الموارد الطبيعية فتكون ثابتة على حالها دون أن تطرأ عليها أية زيادة أو نقصان ، وأما الأنواع المختلفة لرأس المال فهي الأخرى لا يطرأ عليها أى تبدل أو تغيير ، هذا فضلا عن أن المستهلكين يداومون على شراء نفس أنواع السلع التي كانوا يشترونها من قبل ، وأن الادخار يكاد يكتفى ببقاء

المعدات الرأسمالية سليمة دون أن يغيثها البلى . ومن ثم فإن النظام الاقتصادى يسير بمعدل ثابت ، وفى صورة رتيبة لا تقبل التغير . أما الأحداث الاقتصادية المستقبلية فيمكن التنبؤ بها بأجمعها دون تعرض لأى خطأ أو سوء تقدير . وقد نعيم عن ذلك بلغة جوزيف ا . شومبيتر بالقول بأن النظام الاقتصادى لا يمكن أن يتدهور إذ أنه « متحرك » .

ومع ذلك فإن ماركس يرى أن الاستقرار الاقتصادى ينطوى فى حقيقة الأمر على التناقض فى المصطلحات ، إذ أن الإبقاء عليه أمر مستحيل منطقيا . لقد أصر من جانبه على أن التقلبات الاقتصادية مظهر عميق الجذور من مظاهر النمو الرأسمالى . وقد يلاحظ هنا أن هذه العقيدة الماركسية قد سبقت بصورة عامة أفكار الاقتصاديين الذين جاءوا من بعده من أمثال شومبيتر وروى وهارود وكينز . لم يعارض ماركس فى أن تراكم رأس المال هو الظاهرة التى يتركز حولها النمو الاقتصادى ، إذ أن رأس المال الجديد يغذى نفسه بنفسه ، فضلا عن أنه يفضى إلى زيادة الإنتاجية . ولما كانت هذه الاتجاهات - التراكم والزيادة فى الإنتاجية - تشد أزر بعضها البعض ، فإن نصيب « القيمة الفائضة » فى مجموع القيمة التبادلية يميل إلى التناقص تدريجاً . وبما أن فائض القيمة هو مصدر الأرباح ، وفقا لما يذهب إليه ماركس ، فإن تناقص هذا الفائض لا يشجع على زيادة الاستثمار ، ومن ثم فإنه يؤدى إلى ظروف اقتصادية لا تتسم بالاستقرار . ويلاحظ هنا أن ماركس يستخدم عاملا من العوامل التى تدخل فى صميم النظام الاقتصادى نفسه ، وهو تناقص معدل الربح ، بوصفه باعثا على التغير فى هيكل هذا النظام دون أن يطرأ أى تغير على اتجاهاته ، فى حين أن الاقتصاديين الكلاسيين من جهة أخرى يلجأون إلى العوامل الخارجية كالسكان مثلا بوصفها القوة الكامنة التى تدفع إلى النمو .

غير أن ماركس أدرك أنه كان ثمة سباق دائم بين تناقص « معدلات الربح » وبين التحسينات الفنية ، وبذلك أدخل فى تحليله هنا عاملا ثانيا للنمو يمكن استخدامه لتفسير ما كان قد وقع من أحداث اقتصادية منذ نشر كتابه « رأس المال » . ولامراء فى أن أى فريق من الاقتصاديين سيبدى موافقته على أن المعرفة الفنية

والابتكار يكونان في الآونة الحاضرة أهم العناصر في التغيير الاقتصادي . ومع ذلك فالنظرية الماركسية قد تعمقت جذورها على أساس فكرة العلاقة الاستغلالية التي كانت تستخدم في تفسير تكرار إرقاف تيار الطلب الاستهلاكي . فإذا أضيف ذلك إلى تناقص معدل الربح ، فقد يمكن بموجبهما تفسير الانفجارات الدورية التي وضع للبيان أن النظام الرأسمالي قد أظهر ارتباطه بها بصورة أو بأخرى . أما وجه الاختلاف بين نظرية ماركس في التطور وبين نظرية من سبقه من الكتاب - وجيمهم قد تمحدثوا عن تراكم رأس المال - فهو أن عملية التطور بالنسبة للاقتصاديين الكلاسيين كانت من النوع التلقائي ، أما ماركس فقد أدرك من ناحيته أن المشكلة برمتها تتأصل في سلوك الطبقة الاقتصادية - إن التراكم في الاقتصاد الكلاسي يؤدي إلى توسيع الأسواق وزيادة الإنتاجية وتحول الأيدي العاملة على نطاق واسع من فرع إلى آخر من فروع النشاط الاقتصادي .

فالتو لا يعدو إلا أن يكون مسألة تزايد كل من أدوات الإنتاج والطلب على ناتجها ، وعلى هذا النهج يزدهر الاقتصاد ببساطة كما لو كان شجرة مطردة النماء . ومن جهة أخرى فإن ماركس أصر على أن الرأسمالي وحده هو الذي كان يقرر تحديد مقدار ما يجب عليه أن يبدعه جانباً من « فائض القيمة » لأغراض الاستثمار الجديد ، ومن ثم فالتراكم كان يتوقف في النهاية على الرغبات الإنسانية في الادخار والاستهلاك . ومن الجلي في هذا التحليل الماركسي أنه لم يكن ثمّة شيء ما يمكن أن يوصف بأنه غير شخصي أو بأنه تلقائي غن العملية الرأسمالية .

ولم يكن هناك بعد ماركس إلا النذر اليسير من الإضافات إلى نظرية النمو الاقتصادي ، واستمر الوضع كذلك إلى أن بدأ جوزيف ا . شومبيتر في نشر بعض أفكاره التي أثمرت المزيد من الاهتمام . لقد كان يحاول أن ينشئ نظرية عامة للدورات الاقتصادية ، ولكن كلما زاد عمقا في اشتغاله بالمسألة ، وجد أنه من الضروري أن يمسك بأهداب مسألة النمو والتطور . لقد أصر على أن التغيير الاقتصادي مسألة أساسية في ظل النظام الرأسمالي . بدأ شومبيتر تحليله بالنموذج المبسط للنظام الاقتصادي ، ثم عمل على تطوير فكرة « التدفق الدائري » التي تسيطر في غمارها الحياة الاقتصادية على نفس الوتيرة إلى حد كبير عاماً بعد عام . ورغم

أن هذا لم يكن ليبدو أنه يختلف أساساً عن وضع السكون كما عرضه الكتاب التقليديون ، إلا أن نموذج شومبيتر تدخل فيه دورياً فكرة « المبتكر » ، ذلك الرائد المقدم الذى يشق مسالك جديدة فى صرح الميدان الاقتصادى كما يؤدى إدخاله للسلع الجديدة والوسائل الجديدة والتنظييات الجديدة إلى قلب توازن « التدفق الدائرى » الرتيب المحكم رأساً على عقب دون تراجع . وكما ذكر شومبيتر فقد كانت هذه العملية التى أطلق عليها اسم « التحطيم الابتكارى » ، هى التى دفعت على التغير والنمو مع ما ينطوى عليه ذلك من تناقض (١) .

ولكنه عاد ليحذر من أن الأمر لا ينطوى على التدرج فى كل ذلك ، فالابتكار ينطوى فى صورة تجمعات ، كما أن ثمة ميلاً لإدخال الوسائل الفنية الجديدة جميعها دفعة واحدة بحيث يتضح أن الانفجارات المفاجئة هى فى واقع الأمر من خصائص التقدم الاقتصادى . وتحدث الأخطاء فى الحكم على الأشياء ، كلما تدافع رجال الأعمال فى تطلمهم للإفادة من نجاح المبتكرين بما يتضمنه ذلك من اضطرابات أو انهيار فى معظم الأحيان ؛ ولكن هذه هى بعينها عناصر النمو ، إذ يتحرك الاقتصاد القومى ، بعد تحطيم القيم القديمة ، إلى مستويات أعلى . مثله فى ذلك مثل طائر « الفونيكس » ، الذى يحرق نفسه ثم ينطلق من رماد هذا الحريق إلى الفضاء وقد تجددت صورته . غير أن هذا التحليل إنما يؤكد الفارق الأساسى بين شومبيتر والكتاب التقليديين ، إذا أن التراكم بالنسبة لهؤلاء كان سبباً للنمو ، بينما كان هذا التراكم بالنسبة لشومبيتر نتيجة له ، وشتان بطبيعة الحال بين السبب والنتيجة . أما المعانى الضمنية التى تحملها هذه الآراء فيما يتصل بفهم طبيعة التغير الاقتصادى فتبدو واضحة للعيان عندما ننظر إلى الدول المتخلفة ، إذ نجد فيها أن المشكلة الجوهرية تنطوى على كيفية الحصول على رأس المال باديةً ذى بده . وهنا نتساءل : هل يتحتم على التقدم الاقتصادى أن ينتظر فى صبر وأناة تراكم الموارد ، أو أن التغير نفسه سيفضى إلى الحصول على هذه الموارد الضرورية ؟

٢ - وبينما تبحث النظريات المتقدمة فى تفسير النمو بعوامل قليلة مختارة تسيطر على الوضع الاقتصادى ، فهناك بعض الكتاب الذين استشعروا أن تعقد

(١) راجع نظرية التطور الاقتصادى (كبرديج : مطبعة جامعة هارفارد ، ١٩٣٤) .

المشكلة في أساسها يجعل من المتعذر تقديم أية تفسيرات منظمة . لقد تزعم سيمون كزنتس، الإحصائي الشهير والاستاذ حاليا بجامعة بنسلفانيا^(١)، ذلك الفريق من الكتاب الذي يؤدي هذا الاتجاه في التفكير النظرى . ويذكر كزنتس أن أية نظرية ينبغي أن تتلى بأسباب تدهور النمو ، وتفسر مشاكل الدول « المتأخرة » ، وتوضح العوامل التي تفضي إلى التقدم المادى في كل من الدول الغربية والمحور السوفيتى كما تعرض عرضاً عابراً لآثار بعض العوامل الخارجية كالحروب . غير أن المشكلة الرئيسية ، كما يذكر كزنتس ، هي ما إذا كان هناك في الوقت الحاضر ما يكفي من البيانات العلمية المتوفرة لتبرير المتاعب التي يتضمنها إنشاء القواعد النظرية للنمو ، ولكنه لا يعتقد في ذلك بما أنه لا يزال يعوزنا ذلك « الإطار الزمنى الطويل وسعة المسافة بالنسبة للأسس التجريبية لنظرية النمو الاقتصادى - أى مجموعة المشاهدات التي لابد أن يشتق منها هذا الإطار والتي لابد على مقتضاها أن يوضع موضع الاختبار » . غير أن مجموعة المعلومات الاقتصادية التي توجد حالياً إن هي إلا مجموعة أولية جداً للدرجة أنها لا تسمح بإنشاء نظريات متعمقة شاملة . ويستطرد كزنتس قائلاً بأن النظرية لابد أيضاً أن تكون قد أخذت في الاعتبار القيمة التي يمكن التنبؤ بها ، غير أن الاقتصاد يعجز إلى الآن عن أن يرشدنا إليها أو يوطد معلوماتنا عنها . إن النظريات في وقتنا الحاضر لا تعدو إلا أن تكون معتقدات في بعض نواحي الطبيعة الإنسانية أو مبادئ التنظيم الاجتماعى ، بل إنها في التحليل النهائي مجرد تمرينات ذهنية في فلسفة التاريخ فإذا اذن يمكن للاقتصادى أن يؤديه من مهام ؟ يبدو أن كل ما يتبقى بعد ذلك

(١) والدكتور كزنتس يوصفه أحد رجال البحث المدققين ، ولئن كانت جهوده مضنية هائلة الوطناء ، قد أضحى في الآونة الأخيرة من أنكاره في مقال طويل بعنوان « نحو نظرية النمو الاقتصادى » التي ظهرت في مجلة المؤتمر الثانى لمؤسسة كوكولوميا بعنوان « السياسة القومية للرفاهة الاقتصادية » التي رأس تحريرها روبرت ليكنين (نيويورك ، دابليو وشركاه ، ١٩٥٥) . وقد ظهرت بعض مقتضات من هذا الاتجاه العكسى في مجلد سابق له بعنوان « التنوير الاقتصادى » (نيويورك ، د. د. نورتون وشركاه ، ١٩٥٣) ، وهناك وجهات نظر متقابلة في مقال آخر له بعنوان « الاختلالات الدولية في تكوين رأس المال والتمويل » ونشر في مجلد المكتب القومى للبحث الاقتصادى بعنوان « تكوين رأس المال والنمو الاقتصادى » (ن. ج. برنتون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٥٥)

هو البحث عن بعض مقتطفات من الدراسة التفصيلية للنشاط الاقتصادي كما تسجلها الهيئات المعنية في كل عام ثم الاستقراء بعد ذلك بوضع بعض العلاقات بينها .

والآن فإن هذا لا يعد اغترافاً من مناهل مختلفة من طرق البحث العلمي لحسب ، بل أنه في صميمه يعبر عن مجرد العود إلى العلم التجريبي . وقد نجد في معنى ما أن كزنتس قد توافر على معالجة المهمة الجوهرية للاقتصادى النظرى في غير ما دقة أو وضوح ، مبينا أنها لا تنطوى إلا على تقرير طرق شتى للبحث العلمى . إذ أن جمع الحقائق دون وضع إطار فكرى لها يفصح عن العلاقات القائمة بينها قد يصبح أمراً لا جدوى منه على الإطلاق ، فأية نظرية اقتصادية تهدف تماماً إلى تلافى مثل هذه العمليات المجدية . وقد يمكن النظر إلى أية نظرية على أنها ببساطة أداة فكرية يمكن الاستعانة بها في المساعدة على إجراء البحث وفى وصف الحقائق وفى إيجاد العلاقات القائمة بينها . فإذا طبقنا ذلك على النمو الاقتصادى ، فإن النظرية توحى بابتداع المفاتيح والمعايير التى ساعد كزنتس نفسه على إيجادها^(١) . ومع ذلك فإن كزنتس على حق تماماً عندما يصر على أن التطورات النظرية لا بد أن تتأصل جنودها في مثل تلك العوامل كنمو السكان وتراكم المعرفة الإنسانية والملاءمة للإمكانيات الفنية والعلاقات السياسية والاجتماعية بين الدول . وترتبط بعض الأسئلة بالعامل الأخير ؛ ومنها : يتحتم على الدول الصغيرة أن تستخدم دائماً بعض الوسائل الفنية لمساعدة نفسها بنفسها في سبيل ضمان المدخرات اللازمة للنمو ؟ أو هل أنها تلتزم بالبحث عن نوع المساعدة التى قد تجعلها مجرد ضحايا للإمبراطويات الكبيرة ؟ وهناك سؤال شائك آخر : هل حقيقة أن ذلك النوع من النمو الاقتصادى الإجبارى الذى فرضه السوفيت على شعوبهم فرضاً قد أدى إلى تشويه البناء الاقتصادى بصورة وطدت بلا محالة من الصبغة الجماعية للنظام السوفيتى ؟ فإذا كان الأمر كذلك ، فهل سترغب الدول المتخلفة في أن تتبع نفس هذا الأسلوب ؟ إننا عندما نثير مثل هذه المسائل ، فلا مناص من أن نلجأ إلى التفسيرات العريضة ، ولئن كانت غير دقيقة نوعاً ما ، زهى تلك التى تستخدم من أجلها كلمة « نظرية » .

(١) راجع جوزيف . أ . شوميتز « مشاكل نظرية لنمو الاقتصادى » ملحق مجلة التاريخ الاقتصادى ، ١٩٤٧ .

٣ - ويبدأ و. ١٠. لويس ، وهو اقتصادى بريطانى مشهور ، بالتساؤل عما إذا كان مثل هذا النمو أمرا مرغوبا فيه كهدف اجتماعى (١) . ويذكر أن ثمة نفقات معينة تتضدها العملية المؤلة للتطور ، ومن ثم قد لا يعتقد كل ا-رى أن التغير الاقتصادى السريع طريقة مقنعة للبلوغ إلى الأهداف الاجتماعية . قد يفضل بعض الناس عادات المجتمع الذى يتسم بالثبات والسكون ، ومع ذلك يستطرد لويس قائلا بأن الاختيار الإنسانى يتسع مداه كلما اتسع مدى السيطرة على البيئة التى يُفرض فيها النمو . فالنمو يبدد الجماعة ويقلل من وفيات الأطفال ويزيل آثار المرض فضلا عن أنه يخلق المزيد من السلع والخدمات ، ويزود الناس بالوقت الذى يسمح لهم بمزاولة الأعمال الذهنية . وحيث تتجاوز الأمان الإنسانية حدود ما يتيسر من الموارد ، فإن النمو يساعد كذلك على تخفيف حدة التوترات الاجتماعية .

ولكن يقال لنا إنه ينبغي علينا أن ندرك نفقة هذه الخطوات التقدمية ، إذ تصبح الغلبة لنزعة التملك وتنفسى الروح المادية . وهذا من شأنه أن يبذر بذور التوتر عند المستويات الفردية والاجتماعية على السواء ، فقد تلقى المسؤوليات الاجتماعية جانبا بينما يتم إشباع الحاجات الفردية ، وتصبح الأشياء كبيرة من أجل نفسها ولمصلحتها ، إذ يدخل احتكار الشركات ضمن الثمن الذى تدفعه للنمو . ولا بد أن يضاف إلى ذلك كله النظام الباعث على الهوس والمبالغة فى التعمير الحضري السريع ؛ ومع ذلك فقد نتساءل عما إذا لم تكن هذه الأمور بمثابة نفقة التصنيع العاجل بدلا من النمو . فلو أن الحياة الحضرية قد خططت ومهدت بعناية فهل كان يحتاج الأمر إلى أن تكشف عن الجو الخافق الذى تُظهره الآن ؟ ويعترف لويس أن وجهة النظر الأكثر تفاؤلا قد توحى بأن نمط الحياة الإنسانى تستطيع كبح جماح مادية النمو الاقتصادى عن طريق بذل الجهد المنطوى على الحكمة والتعقل وتوجيهه توجيهاً صحيحاً .

ويستطرد لويس قائلا إن النمو ينبعث من ثلاثة أسباب رئيسية : الأول هو الجهد المبذول بنية التوفير وخلق المزيد من السلع ، والثانى هو الزيادة فى المعرفة

(١) أظفر نظرية النمو الاقتصادى (لندن : آ ل ن وأون ، ١٩٥٥) .

وتطبيقاتها على الوسائل الفنية المادية إذ أنها تدفع إلى النمو الاقتصادي ، أما الثالث فهو ينطوي على الزيادة في رأس المال عن كل فرد من السكان إذ أنها لا بد أن تساعد هي الأخرى على تقدم الاقتصاد القومى . ومع ذلك فتحليل هذه العناصر لن يمدنا بما يكفى من المعلومات عن كيفية نمو أى اقتصاد ما ؛ فثلا كيف يحقق نظام القيمة في مجتمع ما عملية النمو هذه ؟ هل نجد أن النظام الاجتماعى القائم على الطائفية أو التى تتأصل فيه العقائد الدينية يحرم تراكم السلع ؟ هل المساواة بوصفها من القيم الاجتماعية تسهل عملية التوسع ؟ وهل تلك العادات الفكرية التى تسهل النمو ذات آثار تراكية أو أنها تصل إلى نقطة معينة ثم تبدأ بعدها في وقف التقدم ؟ ثم يتساءل لويس بعد ذلك : إلى أى قدر يساهم رأس المال في عملية النمو ؟ تدل الدراسات التى قام بها سيمون كورننتس وكولين كلارك ، الإحصائى الاسترالى الشهير ، على أن صافى الاستثمار بواقع ١٠ ٪ من الناتج السنوى في الدول المتقدمة ينتج زيادة في الدخل بواقع ٣ ٪ ، وهذا يفوق كثيرا جدا ما يمكن للدول المتخلفة أن تقوم باستثماره . إذ أن النسبة المرتفعة لرأس المال إلى الدخل في مجموعة الدول المتقدمة تعنى زيادة في القدرة على إنتاج المعدات الرأسمالية الثقيلة وزيادة في تيار السلع تبعا لذلك . ولامراء أن الصعوبة التى تواجه المناطق المتخلفة تتمثل في النقص في المهارات وقصور المعرفة الفنية ، بحيث أن إنتاج ناتج مشابه لذلك الذى تقوم الشعوب الأكثر تقدما بإنتاجه يتطلب قدرا من الاستثمار أكبر مما تنتجه هذه الشعوب . ومن ثم فإذا أبقت الهند على نسبة صافى الاستثمار عند مجرد ٤ ٪ أو ٥ ٪ فإن الفجوة بينها وبين الولايات المتحدة ستستمر في الاتساع .

وهذا من شأنه أن يثير سؤالاً جوهرياً في تحليل النمو : إلى أى مدى من السرعة يمكن لرأس المال أن يتراكم دون أى إجهاد للسكان بلا مبرر ؟ وإذا أردنا أن نصل إلى حكم صحيح في ضوء التجربة التى مرت بها اليابان وألمانيا قبل الحرب ، فقد يصح القول بأنه من الممكن لرأس المال أن يتراكم بسرعة ولكن هناك حدود ، ذلك أنه لا يمكن تشييد الابنية مالم يكن هناك العدد الذى تتطلبه عملية البناء من بنائين ونجارين وغيرهم . وفقط عن ذلك فالتوسع بمعدل ثابت قد يمكن أن يسير قدما لو أن بعض البنود الاجتماعية الرأسمالية ، قد تزود بها المجتمع مثل المرافق

العامة والموانئ والمياه ووسائل المواصلات . وبينما نجد أن مثل هذه البنود لا تنتج سلباً بطريق مباشر ، إلا أنها مع ذلك ضرورية ولا غنى عنها في أى مستوى مرتفع للإنتاج القومى . بل حتى في الدول التي لا يوجد فيها إلا قدر متواضع من الموارد، مثل الدانيمرك أو سويسرا ، فإن رأس المال الاجتماعى الموجود فيها يمدّها بأساس للإنتاج عند مستوى مرتفع نسبياً . كما نجد في واقع الأمر أن بعض الدول الغنية بمواردها والفقيرة في مثل هذا الرأسمال الاجتماعى لا تستطيع محاكاة هذه الدول في إنتاجيتها ، والبرازيل مثل على ذلك .

وببحث مكونات رأس المال يجد لويس أن السك في الدول المتقدمة يمتص ٢٥٪ منه والأشغال العامة ٢٥٪ والصناعة والزراعة ٣٠٪ والبنود الأخرى ١٠٪ . وعلى هذا الأساس فإن تحليل كرنزس (في المقال المنشور في المكتب القومى للبحث الاقتصادى ، أشير إليه في الهامش رقم ٢) يوحى بأن صافى الاستثمار يتراوح بين ٥٪ و ١٥٪ في الدول الغربية . وعلى ذلك فإن الاستهلاك يمتص أكبر جزء من الناتج حتى في مثل بلادنا المتقدمة . ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن بيانات كرنزس تدل على أن تكوين رأس المال ، حتى في المراحل الأولى للتصنيع ، قد حدث في صورة موجات . ويبدو الآن أن هذه الموجات قد فُتحت بحيث يمكن القول أن النصيب الذى يؤول إلى تكوين رأس المال من الدخل القومى قد ظل ثابتاً نوعاً ما (١) .

ولقد كانت مشكلة تزايد الدخل الحقيقى موضع اهتمام عدد من المفكرين الآخرين الذين ركزوا بحجهم أساساً حول المناطق « المتخلفة » . ويقدم كل من نورمان س . بوكانان وهوارد س . ايليس مناقشة متعمقة للسألة في مقال بعنوان « الاتجاه نحو التقدم الاقتصادى (٢) » ، وهو من المقالات القليلة المتوفرة حالياً والتي تعد بحق دراسة شاملة للنمو الاقتصادى . ويتفق بوكانان وإيليس مع آرثر لويس وغيره من المراقبين في أن كيفية وتوقيت تكوين رأس المال مشكلتان

(١) إن موزيس أبراموفز ، وهو اقتصادى آخر بالمكتب القومى للبحث الاقتصادى ، يعادل في مقال حديث في « مقدمات الجامعة الاقتصادية الأمريكية » عدد مايو ١٩٥٦ ، أن معدل النمو لم يتناقص في التاريخ الحديث حجب ، بل إن تنحله لم يكن رتيباً .
(٢) نيويورك : مال القرن العشرين ، ١٩٥٥ .

هامتان في الدول المتقدمة ، غير أنهما يجادلان بأنه لا توجد في الدول المتخلفة مشكلة التوظيف الكامل أو معدلات النمو المتقلبة ، والحقيقة الوحيدة التي يواجهها الناس في هذه الدول هي الفقر الدائم . وهذا من شأنه أن يبرز من أهمية الحقيقة المتطوية على أن عملية تكوين رأس المال لا بد من المبادأة بها بأية كيفية . وبينما كان هناك دائما بعض التراكم في الدول المتخلفة، إلا أنه اتجه جميعه في الواقع لإشباع الحاجات المتعلقة بإقامة الشعائر الدينية فضلا عن إشباع الرغبة في إقامة الاحتفالات في مناسبات شتى . ومع ذلك فإذا كان السكان الفاضلون (١) يوضعون في الموضع الذي يسمح لهم بمزاولة الأعمال بدلا من التعطل ، فينبغي أن يتزودوا أولا وقبل كل شيء بالآدوات والمعدات الرأسمالية . ذلك أنه من المحتمل جدا أن يفضى استخدام العمل الإضافي إلى التضخم إذا لم تصحبه الزيادة في رأس المال . ويقال لنا إن تراكم رأس المال في آسيا وفي أفريقيا يعني ربط الأحزمة على البطون وتحويل الإنتاج من سلع الاستهلاك إلى سلع الإنتاج .

وتتطوى المشكلة الرئيسية على ما إذا كان السكان يتقبلون بسهولة نظاما مرسوما للعيش وتقليداً من هذا النوع . وبينما نجد أن النمو يترامى سريعا إذا اتجه الاستثمار إلى الصرف والرى ، إذ يفضى بذلك إلى زيادة الناتج الزراعى ، غير أننا لا نجد لدينا إلا القليل مما يمكن أن يظهر للعيان في السنوات الأولى كأثر من آثار الاستثمار إذا ما اتجه إلى المعاهد العلمية و رأس المال الاجتماعى .، وما لم يوجد نظام سياسى ديكتاتورى يفرض قوة مثل هذه السياسات ، فإن المقاومة قد تنفأ بسهولة . ومع ذلك فهناك بعض الكتاب ممن يجادلون بأن التقدم السريع قد يبر كيان الدول المتخلفة فيجعلها تحقق عدلا للنمو يمكن الاحتفاظ بمستواه ، وقد تتخطى هذه الدول حدود التقاليد وتقتلع عاداتها الاستاتيكية من جذورها . فالموت والغذاء الضئيل والنقص في الوسائل الصحية والسكن غير الملائم ، وكل هذا يتطلب إنفاقا رأسماليا على نطاق واسع كعلاج لسوء الحال . وقد يصل في سمته إلى الحد الذى يمتضى تدخل الدولة في أغلب الأحيان . ومع ذلك فإننا نرى أن وجهة النظر

(١) ووجودهم شائع في جميع البلاد المتخلفة تقريبا ، حتا ورد في كتب راجنار نوركيه
 « مشاكل تكوين رأس المال في الدول المتخلفة » (لندن : بلاكويل ، ١٩٥٣) .

هذه تجد لها صدق في نشرات الولايات المتحدة أساساً، غير أن مؤيديها يتشككون في مثل تلك الأفكار كسيادة المستهلك ، ولا يتقون في سلامة النظام الحر للأسعار وإذا نجدهم يغضون عنف الأساليب السوفيتية في النمو ، فإنهم مع ذلك يشعرون بأن « القفزة الكبرى » إلى التصنيع الحديث قد يمكن أن تتم على شريطة أن الدول الأكثر ثراءاً ستمد يد المعونة، وبذلك يمكن تفادي الاتجاه الديكتاتوري الجماعي في تحقيق فكرة النمو الاقتصادي . وكما يقرر جوناز ميردال^(١) فهناك دافع عاطفي في الدول المتخلفة من شأنه أن يقوى هذا الحافز إلى النمو الاقتصادي السريع .

غير أن ثمة وسيلة بديلة أكثر تدريجاً من سابقتها ، وهي تلك التي تسمح بامتصاص المجتمع للأساليب الجديدة في الإنتاج دون تعرضه للاضطراب والتقلقل . وقد يحق القول بأن الركود يحل ثانية بالمجتمع حالما تتوقف المعونة الأجنبية ، هذا إذا لم تكن ثمة قاعدة داخلية قوية . إن الطبيعة الأساسية لأي مجتمع لا يمكن تغييرها أو تبديلها من الخارج ، أو هكذا يذكر الكتاب المؤمنون بفكرة التدرج ولكن لا بد لهذا المجتمع أن يتجاوب مع الاحتياجات الداخلية ، إذا هو لا يفيد إلا قليلاً إذا اتخذ من التدابير ما يستهدف تحسين الصحة العامة مثلاً دون أن يقدم أيضاً نوعاً من الاقتصاد الذي يستطيع احتمال الزيادة التي لا مفر منها في عدد السكان . وخير تعبير عن المشكلة هو ما كان قد حدث في مصر في عشرات السنين الأخيرة ، فهناك كان مجرد هبوط معدل الوفيات بمدة أثره في زيادة الضغط على الأرض الزراعية التي كانت قد أصبحت محدودة القدر ، وفي تقشى ظروف الفقر المدقع . ولذلك يقرر دعاة التدرج أنه إذا كان للمشكلة أن تحل بصورة أكثر دواماً ، فإن هذا الحل ينطوي على تراكم رأس المال في بطنه وأناة مما يؤدي إلى تحرك المجتمعات المتخلفة في اتجاه التغيير الدائم . ويؤكد الأستاذ راجنار نوركسيه مثلاً وجهة النظر التي تتضمن أن النمو في التحليل النهائي لابد أن ينبع من المدخرات الأهلية ، ثم يذكر أنه بينما يكون الاستثمار الأجنبي عاملاً مساعداً في عملية النمو، إلا أن المصدر الأساسي لا يعدو إلا أن يكون عرق الجماهير وجهودهم .

(١) راجع الاقتصاد الدولي (نيويورك ، هاربر واخوة ، ١٩٥٦) .

ولا ريب أن السبب الرئيسى للنمو فى المجتمعات الحديثة هو التغير الفنى . ولكن كما أشار شومبيتر لا بد من التمييز بين الاختراع والابتكار ، فبينما يقر أن الاختراع هو إنجاز عملية فنية علمية ، إلا أن الابتكار هو حدث اقتصادى واجتماعى . والاختراع لا يصبح ابتكاراً إلا عندما يتم امتصاصه وتسييره فى المجرى الرئيسى للحياة الصناعية . ولكى يمكن تحقيق ذلك يتحتم على رجل الأعمال أن يكون قادراً على رؤية تيار من الأرباح يتدفق من جراء القيام بالابتكار . ومن ثم فى معنى له دلالاته يمكن القول بأن توقعات رجل الأعمال هى التى تحكم عملية الابتكار والنمو .

ولا بد للابتكار من أن يفضى إما إلى التقص فى التكلفة وإما إلى تحسن النوع إذا كان له أن يصبح مدراً للربح ، وبما أنه غالباً ما يؤدى إلى إحلال سلع جديدة محل أخرى قديمة ، فقد تكون له آثار بعيدة المدى على معدل تكوين رأس المال . وعندما تترابط الابتكارات — أى عندما تؤدى إلى عدد من الابتكارات الأخرى كما هو الحال فى صناعة السيارات — فإن أثر ذلك على المجتمع عميق فى واقع الأمر . إن عملية الارتباط هذه ، فضلاً عن الميل إلى « انبثاق » الابتكارات ، قد أصبحت المحرك الرئيسى للنمو الاقتصادى . وقد يبدو أن بعض الآثار المترتبة على ذلك قصيرة الأجل بطبيعتها ، غير أن البعض الآخر قد يخلق انقلاباً عنيفاً دائماً فى الكيان الاقتصادى للمجتمع . أما الأثر على الاستثمار فهو مباشر تماماً ، إذ أن بعض المنشآت تجد أن نموها الفردى قد يتأخر نتيجة الابتكار ، وتبعاً لذلك فقد توظف رأس مالها الفائض عن الحاجة الآن لتصفية ديونها أو لتوزيع الأرباح على المساهمين فيها . ومع ذلك فإن المنشآت الجديدة النامية ستزيد من استثماراتها وتستخدم المزيد من رأس المال نسبياً ، مما يميل بالمجتمع إلى أن يكون أكثر حركة وتقدماً . ولكن حالما تتضاءل هذه الاستثمارات ، فإن مشكلة الركود الشائكة قد تطل برأسها مرة ثانية .

والآن فلا مندوحة من أن يقوم فرد ما بابتكار معين ، وفى هذا المعنى فلإننا نتم بأولئك الذين يصحبون « العجلات الشخصية » للنمو . ومنذ عهد آدم سميت سبى هؤلاء القوم بالمنظمين ، أو « القائمين بععبه المخاطرة » ، إذا شئنا أن ندلى

بالتعبير الحرفي لهم . ويقرر الأستاذ توماس س . كوهران بجامعة بنسلفانيا^(١) ، أن رجل الأعمال يلعب دوره في تراكم رأس المال وفي إخراج الابتكار إلى حيز التنفيذ العملي عن طريق خليط من مختلف العوامل كتطاحن الشخصيات والاتجاهات الثقافية والإمكانيات الفنية واستخدام الموارد المتيسرة . وفي رأى كوهران أن الخدمة الرئيسية التي يؤديها المنظم هي تعبئة المدخرات وتطبيق رأس المال النقدي المترتب على هذه التعبئة في صدد حل مشكلة زيادة الإنتاجية . وعند هذه النقطة يحاول كوهران أن يعتبر هذا الفرض الذي أدلى به ، وذلك باستعراض عمل المنظم في التاريخ الأمريكي ، وهو يقرر أن الدلائل توحى بالتعميم التالي : اكتشفت الجماعات الأمريكية الأولى في أمريكا نسبة منخفضة جداً بين الرجال وبين الأرض وفرصة لا يمكن تصورها لزيادة الغلة المترتبة على الاستثمارات التي قاموا بها . ونتيجة لذلك فقد كان هناك الجواز عن كل ابتكار قد يوفر كنية العمل المبذول مقدرة برجل - ساعة ، وبالإضافة إلى ذلك فإن ترمت العالم القديم لم يكن له وجود نسلياً ، فعاون ذلك على نشاط المنظم ، وبمضى الوقت لم يعد رجل الأعمال المغامر آفة اجتماعية في نظر الناس كما سبق أن جعلته القيم الأرستقراطية كذلك . لقد أصبح المنظم ظاهرة شائعة ، إذ تولى الزعامة في مختلف ميادين النشاط الاقتصادي في المجتمعات الجديدة على هذا الجانب من المحيط . ويذكر كوهران أن المخزن الكبير قد أصبح محور النشاط التجاري والحياة الاجتماعية في المدن الصغيرة في القرن الثامن عشر وفي أوائل القرن العشرين ، كما أصبح مالك المخزن شخصية ذات هيبة وقوة في هذا المجتمع . وسار التراكم الرأسمالي جنباً إلى جنب مع توسع النشاط الاقتصادي ، فأصبحت المصارف دعامة دائمة للحياة الاقتصادية ، كما مدت الحكومة يد المساعدة بسن قوانين الاختراع وحقوق الطرق ومنح الأرض ، وأصبحت الثقافة الأمريكية قائمة على الثقافة التنظيمية . لقد كانت هناك بطبيعة الحال حالات عديدة من سوء التقدير وخيبة الأمل في ميدان الأعمال ، إذ ولج الكثيرون وخرج منه الكثيرون فضلاً عن أن المهارة الإدارية قد اكتسبت على حساب وجود عدد من الداتين أصبحوا صفر اليدين .

(١) راجع مقاله بعنوان « المنظم في تكوين رأس المال الأمريكي » ، في مجلد المكتب القوي للبحث الاقتصادي .

ولكن غدت وظائف المنظم في القرن العشرين ذات طابع بيروقراطي . لقد أصبح المنظم شخصية مهمة بفضل ظهور طبقة الإداريين المحترفين وتزايد أهمية المالين وتدعيم التنظيم الحكومي . لا بل إن نطاق عملياته قد أصبح محدوداً : فالطرق العامة والكبارى وتسهيلات القوة المحركة هي الآن من أنواع الاستثمار التي تدخل في نطاق الاستثمار الحكومي ، وبمقدم الاقتصاد العسكري أصبح مجال المنظم الخاص أكثر تحديداً . ويعتقد كوهران أن المنظم قد عمل بنجاح على إخراج نفسه من دائرة الأعمال ، وأصبح دوره الآن في تكوين رأس المال والنمو الاقتصادي دوراً غامضاً . هناك في الواقع نقاط خطيرة يتضمنها هذا الاتجاه في التفكير ، إذ أنه يؤدي إلى فكرة مثيرة وهي أن « النمو » نفسه قد أصبح ذا طابع بيروقراطي . ونجد في الواقع أن أولئك الذين يشيرون إلى القدرة الحارقة للشركات الحديثة على تمويل الاستثمار من مواردها الخاصة يؤيدون بلا جدال وجهة نظر كوهران . لم يعد التقدم ضرباً من ضروب المغامرة ، بل إنه اقترح قد أعد وسبر غوره بعناية في قاعات البحث بمجالس إدارة الشركات .

٤ — ومع ذلك فإن معظم الاقتصاديين النظريين يعبرون عن شكهم في أن التئويم يمكن أن يستديم إلى مالا نهاية . لقد لاحظ بول . ت . هرمان ، وهو سياسي كبير ذو شهرة عريضة بين الاقتصاديين ، أنه إذا كانت الأرقام الإحصائية الحاضرة ستمتد إلى المستقبل ، فإن الناتج القوي سيتقرر بمضاعفات التريليون ، وأن متوسط دخول الأسر سيكون عشرة أمثال ما هو عليه الآن على أقل تقدير . فالحقيقة الماثلة هي أن النمو تعتبر دائماً الاضطرابات من مختلف الأنواع ، وهي تنبع من المخاطر والابتكارات الفاشلة .

لقد كان هذا التوقع الدائم للتدهور الاقتصادي هو بعينه الذي أجبر كثيراً من الاقتصاديين على البحث عن الطريق إلى النمو في ثنانيا بعض العلاقات الداخلية ، مثل العلاقة بين الاستثمار والدخل . وبينما لاحظ هؤلاء أن القواصل الزمنية في الدخل يمكن تصحيحها عن طريق الريادة في الاستثمار ، فإنهم غالباً ما أغفلوا الحقيقة المنطوية على أن مثل هذا الاستثمار يفضى بلا منازع إلى زيادة الطاقة الإنتاجية الكلية بمعدل أكبر مما كان عليه الحال من قبل . واستشعر بعض

الكتاب أنه بما أن هذا التحليل قد انطوى على مشكلة تخص « التحليل الطويل الأجل » ، فقد كان من الممكن تجاهله في التوقعات المتعلقة بالأجل القصير . لقد كان روى ف. هارود ، مؤرخ حياة كينز ومن أوائل الاقتصاديين البريطانيين ، هو الذى اجتذب الأنظار لأول مرة في عام ١٩٣٩ إلى هذه المشكلة المتعلقة بالطاقة الصناعية المتزايدة^(١) . لقد ذكر هارود أن المشكلة الأساسية لتلخص فيما يلى : ما معدل النمو فى الدخل الذى يقتضيه الأمر لضمان الاستخدام الكامل لكمية من رأس المال تزايد باطراد ؟ وفصلا عن ذلك فهل مثل هذا المعدل للنمو يوطد دعائم نفسه أو لابد له عاجلا أو آجلا من الانتهاء ؟ وهل الانحرافات عن هذا المعدل المطلوب للنمو تحفز على أية قوى مصححة الأوضاع ؟ وكيف يرتبط هذا المعدل بمطالب التوظيف الكامل ؟ ولو افترضنا أن النمو الفعلى يقصر عن بلوغ مستوى التوظيف الكامل ، فما الخطوات اللازمة للارتفاع بهذا النمو إلى مستويات التوظيف الكامل ، أو أنه من المحتم على الاقتصاد أن يهبط أولا ؟ وهل تنشأ ظروف التضخم الانفجارى لو أن معدل النمو الفعلى يربى على ما يتطلبه التوظيف الكامل ؟ ولن تسهل الإجابة عن أى من هذه الأسئلة ، ولئن أنفق بعض الكتاب جهداً فنياً كبيراً فى وضع إجابات دقيقة ، فألفت على المشكلة بعض الأضواء . ولكن كما يلاحظ دانييل هامبورج بجامعة ماريلاند فى دراسته الرائعة لهذه المشكلة^(٢) ، فإن الفرض هو : « التفهم ، فى ضوء مصطلحات دقيقة ، للعلاقة بين القوى الطويلة الأجل للنمو الاقتصادى وبين القوى التى تحفز على التقلبات فى نمو الدخل على التهج الذى آتسم به تطور النظام الرأسمالى » .

-
- (١) راجع « مقال فى النظرية الديناميكية » و « المالحق فى النظرية الديناميكية » فى « المقالات الاقتصادية » (نيويورك ، هاركورت بريس وشركاه ، ١٩٥٢) . ولقد نشر المقال الأول أصلا فى عام ١٩٣٩ . أما من عنده من الكتب التى كتبوا عن هذه المشكلة فهم : ألسى دومار ، « التوسع والتوظيف » ، المجلة الاقتصادية الأمريكية ، مارس ١٩٤٧ ، و « مشكلة تراكم رأس المال » المجلة الاقتصادية الأمريكية ، ١٩٤٨ . كما كتب م. كالسكى عن هذه المشكلة ، راجع « نظرية الاقتصاد الديناميكي » (لندن : آرن وأونين ، ١٩٥٤) .
- (٢) النمو الاقتصادى والتقلبات (نيويورك ، و. و. نورتن وشركاه ، ١٩٥٦) .

كان مقال إفسى دومار في عام ١٩٤٧^(١) من بين أكثر المقالات المنشورة وضوحاً، في اتجاهه نحو معالجة مشكلة تحديد ذلك المعدل النمو في الدخل القومي الذي يعمل على الاحتفاظ بالتوظيف الكامل، لاحظ أن الاستثمار يكشف عن طبيعة مزدوجة في أنه لا يولد الدخل لحسب، بل أنه يفضي إلى الزيادة في الطاقة الإنتاجية. أما عن القرض الكينزي فهو يقرر أن الادخار يعادل الاستثمار، وأن الدخل المدفوع لابد أن يعود ثانية إلى العملية الإنتاجية، غير أنه يرى أن مثل هذه القروض لا تعدو إلا أن تكون مجرد تعبيرات تستهدف الاحتفاظ بالوضع الراهن. ولذلك يقرر دومار أن أي تفكير أقرب ما يكون إلى الحقيقة سيسمح بما يضاف إلى تكوين رأس المال وبما يترتب على ذلك من الزيادة في القدرة على الإنتاج.

والآن فهذا الرأسمال الجديد إما أنه لا يستخدم بتاتاً بل يطرح جانباً، وإما أنه يستخدم على حساب رأس المال القديم الذي كان يستخدم من قبل، وإما أنه يحل محل العمل وعوامل الإنتاج الأخرى. وتمثل الحالة الأولى ببساطة ضياعاً للوارد، بينما نجد أن الحالات الأخرى إن هي إلا تغيرات تحدث دائماً في الاقتصاد الديناميكي. ومع ذلك يجادل دومر بأن مثل هذه المشاكل قلما توضع في الفكر الكينزي النطلي الذي يتضمن أن التوظيف هو دالة للدخل غير معقدة نسبياً. وفي لغة أقرب إلى التعبير الفني الدقيق فقد يمكن القول بأن المشكلة تقناول قياس حجم الاستثمار الذي يقتضيه الأمر لجعل الزيادة في الدخل معادلة للزيادة في الطاقة الإنتاجية. وهذا من شأنه أن يوحى بأن التوظيف ينبغي النظر إليه على اعتبار أنه دالة للنسبة بين الدخل وبين الطاقة الإنتاجية. وهنا تصادفنا بطبيعة الحال صعوبة تعريف الطاقة الإنتاجية، بيد أن هذا التعريف قد يمكن صياغته بحيث يعبر عن ذلك الحجم من الناتج الذي يتحقق عند مستوى التوظيف الكامل. ومن ثم فإن دومر يرد المشكلة إلى صيغة معادلة تتحدد على مقتضاها النسبة المطلوبة للنمو، وذلك عن طريق جعل معدل الزيادة في الطاقة الإنتاجية مساوياً لمعدل الزيادة في الدخل. وهذا يعني — بلغة تحليلية — أنه ليس

(١) انظر مقال دومر «التوسع والتوظيف» في المجلة الاقتصادية الأمريكية

في الاستطاعة بلوغ مستوى التوظيف الكامل الدائم إلا إذا نما الاستثمار والدخل بمعدلات مئوية ثابتة عاماً بعد عام ، على أن تتساوى هذه المعدلات مع الميل الحدى للإدخار من ناحية ومع الميل المتوسط للاستثمار من ناحية أخرى . وهذه في الواقع طريقة فنية معقدة للقول بأن الاستثمار الذي يلاشى الإدخار لن يكون كافياً للحفاظ على مستوى التوظيف الكامل - أى أن الاستثمار في الواقع لابد دائماً أن يزيد على الإدخار . وعلى ذلك فلا مندوحة للاقتصاد القومى من أن يكون دائماً التوسع بمعدل متزايد .

أما احتمال تزايد الاستثمار فترة بعد أخرى على مدار الوقت فهو على أحسن القروض مسألة لا تزال الآراء حولها متباينة . ومع ذلك فإذا لم يحقق الاستثمار شروط النمو المطلوب كما تتضمنه هذه العلاقات ، فستنشأ الطاقة الفائضة وتتحول دون أى استثمار آخر . كما أنه في الأوضاع التى قد تنشأ بفضل الاقتصاد المصطنع بالطابع الاحتكارى ، فن الواضح أن مثل هذه الطاقة الفائضة تهدد النمو المتزايد والتوسع .

ومن جهة أخرى فإن هارود يجادل^(١) بأنه في وسع الاقتصاد أن يعمل على بلوغ ذلك المعدل من النمو الذى قد يصبح ثابتاً عند الطاقة الكاملة ؛ وبينما نجد أنه يستخدم درجة عالية نسبياً من التفكير المجرد ، فإن نموذج ذو طابع ديناميكي بمعنى أنه يفترض أن الأساليب الفنية في الإنتاج قابلة للتحسين . والآن فإن المعدل « المطلوب » هو ذلك الذى يضمن استمرار الاستثمار عند مستويات تتوافق مع توقعات رجال الأعمال عن الربح . ومع ذلك فهناك حدود وقيود على النمو « المطلوب » يفرضها حجم القوة العاملة والمستوى الجارى للمعرفة الفنية ، وبناء على ذلك فإن النمو « المطلوب » هو أقصى معدل يمكن الوصول إليه في الظروف الاقتصادية القائمة .

وفي معنى هام فإن هذه الفكرة تعبر حقاً عن النمو « الاحتمال » ، فإذا مال هذا النمو إلى أن يتجاوز النمو « الفعلى » فسينتج عن ذلك إذن ركود اقتصادى ،

(١) راجع « نمو الاقتصاد الديناميكي » (نيويوك : ماكيلان وشركاه ، ١٩٤٨) .

وبعبارة أخرى فإن النظام الاقتصادى يكون قد فشل فى الوفاء بوعده . أما فى الوضع المعكوس حيث يكون النمو القعلى أكبر مما يبدو متأصلاً فى الوضع الاقتصادى الجارى ، فستنشأ حالة من النهوض الدائم ، إذ تتوسع التسهيلات ، ويزيد ضغط ظاهرة التضخم على الاقتصاد القوى .

وعامل « المعجل » دعامة أخرى من دعائم نموذج هارود ؛ إذ هو الذى يقرر أن ثمة علاقة ثابتة بين كمية تيار السلع وبين حجم الرصيد الرأسمالى الذى تستحق منه هذه الكمية . ولتبيان ذلك فهناك علاقة محددة بين المشتريات وبين المبيعات والكميات المخزونة من السلع ، وأية انحرافات فى معدل المبيعات قد تؤدى إلى التغير فى معدل المشتريات بنسبة أكبر ، بحيث يتضاعف الأثر التالى . والآن وعندما تتناقص المبيعات فهناك ميل للحد من الاستثمار ، فإذا أثر ذلك بصفة خاصة على صناعات السلع الرأسمالية ، فإن صافى الاستثمار قد يصبح كمية سالبة ، وهنا يترأى كابوس الطاقة الفائضة . وبالمثل فآية زيادة فى المبيعات قد تؤدى إلى الاتعاش الاقتصادى . والآن فبينما قد يكون « المعجل » تأثير ضئيل فى المراحل الأولى من الدورة الاقتصادية فى حالة صعودها بسبب وجود الطاقة الفائضة ، فقد يكون له أثر خافق عندما تفصل الدورة إلى حدودها العليا ، إذ هنا يبدأ النقص فى الموارد وتنفش الصعوبات المألوفة فى الاقتصاد القوى عندما تفصل الدورة إلى ذروتها ، وهى تلك الصعوبات التى يطلق عليها الكتاب الاقتصاديون فى التعبير الفنى اسم « أعناق الزجاجات » . ومع ذلك فقد يبدو راجل الأعمال فى حالة من الرضا والقناعة بوجه عام ، لو أن الدخل يزايد بسرعة إلى الحد الذى يكفى تبرير إنفاقه على رأس المال الجديد . وعلى ذلك فكلما ارتفع مستوى الدخل ، زاد حجم الاستثمار وارتفع مستوى الدخل بدوره ، واستمر فى الارتفاع تدريجاً مع ما يصاحب ذلك من تقدم الاقتصاد القوى بسرعة متزايدة .

ويتطلب التحليل الأوفى للنمو تمييزاً واضحاً بين مختلف أنواع الاستثمار . ولذلك يفرق هارود بين الاستثمار « التلقائى » وبين الاستثمار « التبعى » . فالنوع الأول لا يحتاج إلى حافز توسع الدخل لكى يعمل عمله ، كما أنه مترتب على الابتكار ، ولذلك فإنه غير تابع فى قلباته للبيعات وحجم الإنتاج الجارى ،

ولا يتطلب الأمر للقيام به إلا الروح المغامرة والتقصي عن الربح بلا هوادة . ومع ذلك فالنوع الثاني من الاستثمار يرتبط مباشرة بالنتائج ويتوقف تبعاً لذلك على « المعجل » . فلو كانت المبيعات في الماضي القريب سريعة خاطفة والتوقعات المستقبلية تكني للخلق معنى حقيقي للتأكد ، فسينشأ حافز كبير على الاستثمار « التبعي » . وإذا طال أمد الرخاء ، فقد تصبح الأرباح عند مستويات عالية جداً . غير أن الظروف في الواقع قد تكون ملائمة إلى الحد الذي قد يصبح عنده من المتعذر التمييز بين الاستثمار « التلقائي » والاستثمار « التبعي » . ومع ذلك ففي مثل هذا الوضع فإن نمو الدخل لابد أن يكون أسرع مما كان عليه في أي وقت ما ، ذلك أنه يتحتم أن يكون هذا النمو للدخل بالقدر الذي يكفي لامتناس المداخرات المتولدة عن كل من هذين النوعين من الاستثمار . وكما يقرر هامبورج فما قد يحدث فعلاً هو قيام حالة من فترات الانتعاش الاقتصادي تتعاقب مع فترة طويلة من الركود .

ويذكر هامبورج أنه من غير المحتمل إلى أبعد الحدود أن يكون النمو مستديماً ، إذ تتوسع بعض المنشآت بينما يتلاشى البعض الآخر . ولا يمكن للنمو الرتيب في الدخل أن يشتق من الابتكار الذي يتأتى بصورة مفاجئة وفي شكل تجمعات ، مولداً بذلك بعض الاضطرابات في الإطار الاقتصادي للجمتمع . وفضلاً عن ذلك فقلبا تكون المنشآت القائمة فعلاً هي بعينها تلك التي تذهب في إدخال الابتكار الجديد ، إذ عادة ما تضرب في الميدان الاقتصادي بكل رفق وأناة ؛ ويستفاد من ذلك أن المنشأة « المغامرة » هي وحدها التي تستطيع اتباع الأساليب الجديدة في مزاولة النشاط الاقتصادي أو الوسائل الجديدة لصنع الأشياء . والاحتكار والكارتملات والخوف من الطاقة الفاضلة وظهور طبقة المديرين المحترفين — كل ذلك قد يكون له آثار مثبطة لليل نحو التوسع الدائم الذي لا يقف عند حد .

ونلاحظ أن الوضع الراهن ، وبخاصة بالنسبة للاتجاهات السكانية في العالم ، يضفي أهمية على التنمية الاقتصادية المستمرة كمشكلة عاجلة ، ذلك أنه مع أية زيادة في القوة العاملة كل عام فهناك حاجة لنموذج من النمو يمكن أن يمتص الأعضاء الجدد

في سوق العمل . وفي غيبة مثل هذه الطاقة الامتصاصية ، فإن تزايد عرض كمية العمل ، مقدرة بعدد من وحدات رجل - ساعة ، فضلا عن تزايد إنتاجية العمل ، لن يؤدي إلا إلى نشوء « جيش احتياطي من العمال » لحسب ، وهي حالة نذكر جيداً أن ماركس قد تنبأ بها من قبل . وللتغلب على ذلك ، فقد يكون من الضروري أن يرتفع الدخل مباشرة مع كل زيادة في عرض العمل وفي الإنتاجية . ولا مرأه في أن هامبورج على حق تماماً في تأكيده لاهمية هذه الفكرة ، ذلك أنه غالباً ما يناقش النمو معبراً عنه بالزيادة في رأس المال لحسب . ومن الممكن تماماً ألا يؤدي استخدام المعدات الرأسمالية على الوجه الأكمل إلى تشغيل العمال تشغيلاً كاملاً ، وبخاصة في اقتصاد يكون فيه استخدام رأس المال موجهاً نحو الابتكارات المنطوية على الوفرة في الأيدي العاملة . وفوق ذلك فن المعقول أن معدل نمو رأس المال قد يفوق نمو « التوظيف الكامل » بحيث أن الميل تجاه تراكم رأس المال على النمو الذي يفرض عن القدر اللازم لهذا النمو الأخير قد يستديم طويلاً ، الأمر الذي يفضي في النهاية إلى آثار انكماشية . ومن جهة أخرى فإننا نرى في الدول المتقدمة أن ميل نمو « التوظيف الكامل » نحو التفوق على نمو رأس المال قد يؤدي إلى ما يطلق عليه الاقتصاديون اسم « البطالة الإجبارية » . وبذكر هامبورج أنه قد يمكن التغلب على وضع كهذا عن طريق الالتجاء إلى ذلك النوع من الاستثمار الذي ينبع من الابتكار بدلاً من مصادر في داخل الاقتصاد القوي نفسه . ولكن الابتكار لا ينتج آثاره القوية إذا كان ثمة عائق كبير يتمثل في الطاقة الإنتاجية المتعطلة ، وتبعاً لذلك فإن تفاعل مثل هذه القوى هو الذي يعمل عمله في نشوء ظاهرة الركود المزمع . غير أنه يبدو أن استنفاد قوة الاقتصاد العسكري بما يكون له من آثار منظرية على روح الابتكار هو الذي يبذل شبح الطاقة المتعطلة . ومع ذلك فالوضع في أيامنا هذه قلما يشبه الوضع الذي ألقينا إليه فيما سبق ، إذ نجتاز فترة قد توصف بالنهوض المزمع ، وقد يعزى ذلك إلى وجود فيض كبير من ذلك النوع التلقائي الابتكاري من الاستثمار ، وقد يمكن القول بأن مثل هذه الاستثمارات في بيئتنا الحاضرة تكشف عن طبيعة ذات خصائص معينة من شأنها أن تفضي إلى توليد الاستثمارات الأخرى ، بما أن هوامش الربح الملائم الوفير تشجع على إدخال الابتكارات الجديدة ، وأن مستويات الدخل المرتفعة نسبياً تخلق

في نفس الوقت جواً من الحساسية للتغير . وفضلاً عن ذلك فقد المستويات المرتفعة من النشاط الاقتصادي قد يركز الناس الاهتمام بالاستهلاك بقدر أكبر من الادخار . وقد يضاعف ذلك من الدور الذي يلعبه ذلك النوع من الاستثمار التبعي الذي تنشأ منه الدوافع إلى النمو الداخلي البحث . وكنتيجة لذلك فإن الاستثمار التلقائي قد يحل مكان الاستثمار التبعي خلال أوقات الرخاء . ولنفرض الآن أن ربحية الاستثمار التلقائي تبدأ في الزوال ؛ فمن الواضح أن معنى الانتعاش قد يتلاشى بسرعة في مثل هذه الظروف ، إذا ما حدث أن توقف النمو الاقتصادي عند حد معين بصورة مؤقتة .

ووفقاً لهذه النظرية فإن أية حركة صعودية دائمة هي مسألة قابلة للجدل ، فقد تحدث أن تقلبات في الهيكل المادي للإنتاج ، ومن الممكن أن تحدث بدورها آثاراً محسوسة على خط النمو . كما أن الاختلافات في معدلات النمو في مختلف أنحاء الاقتصاد القوي قد تتطلب إعادة توزيع الناتج ، وربما من صناعات السلع الرأسمالية إلى صناعات السلع الاستهلاكية . ومن الممكن لمثل هذه الضرورة الملحة أن تكون سبباً لنشوء الطاقة الإنتاجية المتعطلة في بعض القطاعات ، وعلى ذلك فإنها قد تقطع التيار الدائري للدخل . وفي الواقع فإن مثل هذه المشكلة قد تمثل بحق أولى الصعوبات التي تواجه الاقتصاد السوفيتي ، بما أنه يبدو أن إصدار السلطات المركزية المطلقة للأوامر المتعلقة بإنتاج السلع الرأسمالية كان قد شق طريقه إلى الصناعة الروسية ، وبذلك غدت الآن مهمة تزويد المجتمع الروسي بتيار ملائم من السلع الاستهلاكية مهمة صعبة جداً . وكما يذكر أدولف لوى (١) ، فإن الطريقة التي يتم على مقتضاها تكوين هيكل الاقتصاد القومي بقطاعاته وفروعه المختلفة قد تكون ذات أثر محسوس على النمو . وعلى أية حال فإن عملية النمو في معظم الأحوال تتم بعد قليل من القطاعات الرئيسية للاقتصاد القوي ، وقد تستند عملية النمو هذه إلى المعرفة الفنية الجديدة كما هو الحال في صناعة المنسوجات البريطانية في غضون القرن الثامن عشر أو النقل الأمريكي في القرن التاسع عشر ، أو قد تستند إلى ركاز من الخوافر السياسية . وقد تؤدي مثل هذه التغيرات إلى قيام بعض فروع الصناعة الناشئة عن الصناعة الرئيسية كما هو الحال في صناعة

(١) رابع مقاله « التحليل الهيكلي لتكوين رأس المال الحقيقي » في مجلد المكتب القوي للبحث الاقتصادي .

السيارات ، غير أن الدلائل التاريخية تفصح عن أن النماذج الرئيسية للنمو لا تتضمن النظام الاقتصادي بأسره ، وتبعاً لذلك فمن الممكن حقاً أن نصل إلى نتائج تشاؤمية نوعاً ما لو أن الدافع إلى التوسع يقع في بعض القطاعات الرئيسية دون غيرها .

أما وليام فلتر ، وهو أستاذ الاقتصاد بجامعة ييل الذي أتى بعد المرحوم أرفنج فيشر ، فإنه يرفض مثل هذه النظرة الكئيبة (١) . ويستخدم فلتر أساساً نفس الأساليب الفنية في التحليل ، وهي التي اتبعها كل من هارود وهامبورج بوجه عام ، ولكنه توصل إلى نتائج مختلفة كل الاختلاف . فهو يعترف بأن الاستثمار في الاقتصاد النامي لا بد أن يتعمش مع المدخرات الكلية ، ولكنه يستطرد قائلاً بأنه إذا كان الاقتصاد القوي ينعم باللاتعاش ، فستكون هناك لا محالة كمية ملائمة من المدخرات لتجاري الاستثمار . ولكن بينما قد تنشأ هذه « المشكلة » ، أي مجارة المدخرات للاستثمار ، فلا يمكن أن تصبح مشكلة خطيرة حقاً طالما كانت هناك تحسينات فنية بالقدر الذي يكفي لتزويد المجتمع بمنافذ للاستثمار .

واتجاه كذلك الذي اتخذه فلتر والذي يؤكد فيه العلاقة بين التقدم الفني والموارد المتيسرة هو في جوهره مجهود فكري لعرض المشكلة « الهيكلية » ، إذ يجادل بأن حلها في أساسه يقتضي ضرورة الارتفاع بمستوى الإنتاجية ليتسنى تشجيع الاستثمار . فإذا تم ذلك فقد يمكن للاقتصاد القوي أن يتغلب على قصور « الاستثمار الموجه » ، وهي حالة كانت تؤدي في الماضي إلى البطء في النمو . ويؤدي ذلك بالأستاذ فلتر إلى بعض المسالك الغريبة نوعاً . فهو يقرر أن النمو يصبح من الظواهر « النفسية » ، التي لا تمت بصلة إلى مجال تطبيق القانون الطبيعي ، فضلاً عن أن الطاقة المتعطلة لا تكون ذات أهمية كبيرة طالما أن المنظمين لا ينظرون إلى الكمية الكلية لرأس المال على أنها تفيض عن القدر اللازم لسير العملية الإنتاجية . وهنا يوحى أيضاً بأن التحوط والنمو ليسا في الحقيقة على طرفي نقيض . ومع ذلك فلم يتضح بعد ما إذا كانت خطط رجال الأعمال في التوسع يمكن أن

(١) راجع « اتجاهات ودورات في النشاط الاقتصادي » (نيويورك ، هنري هول وشركاه ١٩٥٦) .

تستديم طويلا في مواجهة القوة الشرائية الآخذة في التناقص .

تعمق فلنر كثيرا في مشكلة مجاراة الادخار للاستثمار وضمان تحقيق ما يعتبره ترتيبا زمنيا صحيحا . ولكنه يخشى من أن الانحراف الواسع المدى عن خط النمو الرتيب قد يقبل رأسا على عقب بحجة الاقتصاد القوي بأسرها ويفضي إما إلى التضخم أو الركود الذي لا رابط له . ويستطرد قائلا إن حدود الاحتمال صغيرة تماما ؛ وفي التحليل النهائي فإن النمو الممتد يقتضى تعادل صافي تكوين رأس المال (ونعني بذلك الاستثمار) دائما مع صافي المدخرات عند معدل ثابت للمستوى العام للأسعار . وهذا في الواقع أمر عسير المثال ، وهو بعينه يمثل تلك الصعوبة التي تكثف تحقيق مثل هذا الاستقرار والتي ركز كل من هارود وهامبورج اهتمامه ببحثها . غير أنه لا غبار على فلنر في ذلك ، إذ أنه يقول أن النموذج الرتيب قد يمكن أخراجه إلى حيز الوجود . وذلك عن طريق الرقابة الفعالة على النقود . وفوق ذلك فإن رأس المال لابد أن يكون دائما أكثر وفرة من العمل (بحيث يمكن استبعاد الشبح القديم لليلة المتناقصة) . وأن الانحرافات الهيكلية لابد أن تكون تدريجية بحيث يمكن ملافاة الصعوبات والاضطرابات الناجمة عن التطبيق العملي للموارد تطبيقا غير صحيح .

ولكن آراء فلنر ليست واضحة تماما ، فبينما نحمده في بعض الأحيان قلقلنا من الانحرافات عن معدلات النمو الرتيب ، إذا بنا نحمده في أحيان أخرى يصير على أن إمكان حدوث التقلبات الاقتصادية أمر مبالغ فيه . ويقرر فلنر أن الأمر على هذا النهج لأن للاستثمارات الموجة أحجاما مختلفة ، وطالما كان ما يتحقق فعلا من هذه الاستثمارات يقع في نطاق الحدود المتوقعة ، فلن يقع ضرر كبير من الانحراف قليلا عن هذا النطاق . وبوجه عام لقد كان الانحراف عما هو ضروري للنمو المتصاعد أمرا موقوتا على أية حال ، أما لو ساءت الأحوال الاقتصادية ، فقد نصل في النهاية إلى نقطة نجد عندها أن الحاجة تمس إلى بعض السلع وبعض الاستثمارات مما يجعل الأمور بعد ذلك تسير سيرها الحثيث مرة ثانية . ولكن هذا النوع من تحليل التغير الاقتصادي هو بعينه ما قدمه الكتاب في الأدب الاقتصادي منذ خمسة وعشرين عاما ، ويبدو جليا نفعه الآن كما كان في ذلك الوقت . أما ما يقترحه

فلتر في جوهره فهو أن النمو يتوقف على درجة توافق التوقعات مع الخطط المنبثقة منها ؛ ويذكر أيضاً أنه طالما نعلم أن التوقعات والنتائج لن تتوافق دائماً وفي كل الأحوال ، فلا مناص من إجراء بعض التعديلات الطفيفة المستمرة لتلافي ما يقع من سوء توجيه للاستثمار ، وأفضل مكان لإحداث مثل هذه التعديلات العديدة هو السوق الحر بطبيعة الحال .

والواقع أن نحو الاضطرابات الهيكلية في الاقتصاد القوي قد لا يقدم بالضرورة حلاً سهلاً للتغيرات العنيفة الحادة . إن مثل هذه التعديلات لن تكون قط سريعة إلى الحد الذي يكفي للتغلب على عواقب النمو إذا حدثت هذه التغيرات العنيفة ، فلا يمكن مثلاً للموارد الأولية والأنواع المختلفة من العمل أن تتحرك هنا وهناك وكأنها قطع من الشطرنج ، كما أنه ليس من الممكن تحويل المصانع بسرعة من استعمال معين إلى استثمارات أخرى بديلة . وفوق كل ذلك لا يمكن الحد من هذه التقلبات أو محوها عن طريق تصحيح الاضطرابات الهيكلية ، ذلك لأن العلاقات الأساسية بين الادخار والاستثمار والدخل ستستمر في أن تعمل عملها ، حتى ولو تأثرت جميع قطاعات الاقتصاد القوي بنفس الطريقة .

هـ — ومن ثم تتعمد مشكلة النمو لأن الاستثمار والاستهلاك يتغيران دائماً بمعدلات من السرعة مختلفة عن بعضها البعض في مختلف أجزاء الاقتصاد القوي . وبينما يحدث هذا فإن طبيعة السلع في حد ذاتها يطرأ عليها التغير من آن لآخر ، بحيث أن الأمر يقتضي تقرير الخطط بين جزئيات الاقتصاد القوي - رأس المال والعمل . وهناك حدود أخرى : التمويل المتيسر ، الطاقة الصناعية الموجودة ، وميزان المدفوعات بالنسبة للبلاد التي تكون التجارة الخارجية جزءاً كبيراً من نشاطها الاقتصادي . لقد جادلت جوان روبنسون^(١) بأن النمو لا يمكن أن يحدث إلا إذا كان هناك « فائض فني يتيسر وجوده فوق حد المعيشة » ، وفي داخل هذا الحد إذا كان هناك « فائض أعلى من مستوى الأجور الحقيقية التي يرغب العمال في قبوله » ، وفي داخل هذا الحد إذا كان المنظّمون يقومون في نشاط وحيوية بتنفيذ عملية التراكم .

(١) راجع « تراكم رأس المال » (نيويورك : ماك ميلان وشركاه ، ١٩٥٦) .

ولكن النمو الاقتصادى فى ظل هذه الظروف مسألة متقلبة ، فقد تنقطع عملية الادخار والاستثمار لآى عدد من الاسباب ، ومن بينها الانحراف فى الهيكل الفنى للصناعة والزيادة فى عدد الأوضاع الاحتكارية ، أو الزيادة فى الإنتاجية بدون أى تغير مناظر فى الاستثمار . وقد تزيد حدة المشكلة عندما يكون ثمة قصور فى رأس المال كما يبين من مقارنة تجربة النمو فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول . إذ نجد فى هذه المجموعة الأخيرة من الدول أن المستوى المنخفض للدخل والإنتاجية ينبعث من القصور فى كل من مقدار رأس المال واستخدامه . ولذلك فأى اقتراح ينطوى على ضرورة حصول هذه الدول على المزيد من المعدات الرأسمالية ليس إلا مجرد إبراز المركز الشائك الذى تجد هذه الدول نفسها فيه ، ذلك أن تراكم رأس المال يفترض قدرا كافيا من الدخل ومستوى مرتفعا من الإنتاجية لتزويدها به .

ونجد فى نفس الوقت أن الدول المتقدمة التى تكون جزءا صغيرا من شعوب العالم لا تستمر فى زيادة ثرائها لحسب ، ولكنها توقع فيما بينها أنها ستستطيع فى المستقبل أن تزيد مواطنيها بالمزيد من الفرص الاقتصادية بل وبمستويات استهلاكية أكثر ارتفاعا . وهى توقع ذلك رغم أن العلاقات الدولية قد اضطرت فى غضون الأربعين عاما الأخيرة لوقوع كوارث عديدة كان لابد أن تعوق مجرى النمو الاقتصادى . ولكن هذه الإزمات المتكررة والحروب لم تعمل إلا على مجرد زيادة حدة الاشتغال بالاقتصاديات القومية ، بينما حدث فى نفس الوقت أن استمرت العلاقات الاقتصادية الدولية فى الانهيار مع أنها ضرورية لرفاهة الشعوب الأقل حظا . وكما يحاول جوناثان ميردال (١) فإن النمو مسألة تشغل أذهان جميع الدول ، ولا تنفرد بها الدول الغربية . ومن سوء الحظ فإن التراجع نحو القومية الاقتصادية وما يستتبع ذلك من أضرار على نمو الاقتصاد الدولى يستمر بلا هوادة . ويرى ميردال دليلا على ذلك فى النقص التريخ فى حركة رأس المال والعمل ، إذ نجد فعلا أن جميع الدول الآن قد أغلقت حدودها فى وجه الدخلاء من الأسواق الأخرى للعمل ، فى حين أن تيسار رأس المال الدولى الذى يستطيع مد يد المساعدة لتدعيم النمو فى أمريكا اللاتينية أو آسيا الجنوبية قد توقف فعلا فيما عدا إعادة استثمار

(١) انظر شس المرجع السابق.

الأرباح أو بعض الاستثمارات الجديدة في مناطق المستعمرات التي يمكن فرض الرقابة على اقتصادياتها من المراكز الرئيسية لمواصم الدول الحاكمة . وإذا يتركز الاهتمام حول الاقتصاديات الداخلية فحسب ، فقد أقيمت حواجز الواردات في معظم البلاد . وبالإضافة إلى القيود المتعلقة بالنقد والمدفوعات فإن مثل هذه الإجراءات قد تحولت من كونها مجرد أعراض للتقلل الاقتصادي إلى أن تصبح في عداد العوامل المفضية إليه .

وتزيد حدة مشكلة النمو الاقتصادي عندما تنسع الفروق بين البلاد المتقدمة والمتخلفة من حيث الموارد الرأسمالية وإنتاجية العمل والمهارة ومستويات المعيشة ، فتصبح واضحة للعيان . ويبدو أن هذه الدول المتخلفة قد صممت على أن تتخلص من وضعها المتسم بالنقص في الموارد ، وهي تسعى للتخلص من قيود التقاليد القديمة ، ومن المتوقع أن يفترض هذا التصميم في بعض الأحيان اتخاذ صورة القومية العنيفة أو الميل نحو الشيوعية ، كما أن الانسياق نحو النمو الاقتصادي قد يتحول في أغلب الأحيان إلى برامج سياسية طامحة لاتباع الوسائل الفنية الحديثة في الصناعة . ولكن بينما ترغب الدول المتخلفة في اجتياز مرحلة تراكم رأس المال ، إذا بها تفتقد في نفس الوقت سوق رأس المال الدولي الذي سهل صعوبات النمو في الغرب . إن فكرة النمو الاقتصادي والمستوى المرتفع للمعيشة — الذي يبنى على تراكم رأس المال على مدار أحقاب من السنين — قد انتقلت من الدول الغربية إلى الدول المتخلفة التي ولئن كانت تحظى بالنصح والإرشاد إلا أنها تفتقر إلى رأس المال .

ويذكر ميردال أن المناطق المتخلفة تحتاج إلى سياسة سكانية محددة تساعد على تخفيض الضغط على الموارد ، كما يؤكد أن حكومات هذه المناطق ستلعب دوراً أكثر أهمية من ذي قبل عندما كانت الاقتصاديات الغربية في مراحلها الأولى للنمو . لا بد إذن من إجراء بعض الإصلاحات ، ولكن الاتجاه الأساسي نحو البرامج التي تستهدف مساعدة الدول لنفسها عن طريق تشجيع المخرجات عند المستويات المرتفعة والقيام بكل ما يقتضيه الأمر عندما يصبح الاستهلاك عند مستويات منخفضة أو يقل أو ينعدم . استيراد رأس المال أو تقلب أسعار

سلع الصادرات تقلبات واسعة النطاق . وستطلع الدول المختلفة إلى تعدد المنتجات في الناتج القومى على أوسع مدى ، واستخدام جميع ما يتيسر من الصرف الخارجى في سبيل الحصول على سلع الإنتاج . غير أن ميردال لا يعبر عن تفاؤله بالنسبة للمستقبل ، إذ يذكر أن « عددا قليلا من الدول المختلفة سينجح في بلوغ أهدافه الضرورية إذا لم تتحقق بعض المعجزات » . وعلى أية حال فلا يمكن لهذه الدول المختلفة أن تبلغ بنموها الاقتصادى إلى أقصى الإمكانيات ، وهى دول تذر بأعداد ضخمة من البشر من مختلف الألوان والديانات والثقافات ، إلا عندما يتحقق تكافؤ الفرص . هذه هى الفكرة الأساسية لأستاذ ميردال ، وهى فكرة لا يمكن لنا أن نلقى بها جانبا . فليست المشكلة اقتصادية أو سياسية لحسب ، بل إنها فى جوهرها مسألة أخلاقية ، ذلك أن ميردال يتساءل عما إذا كان من الممكن للدول الغربية التى تنمقد الآمال على دوام نموها الاقتصادى أن تستمر فى النظر نظرة داخلية وإقامة جنة قومية لحسب ، فى الوقت الذى تناضل فيه ملايين البشر فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية من أجل زيادة ضئيلة فى مستوى العيش . فضلا عن ذلك فهل يمكن أن نسمح لهذه الشعوب باتباع الطريقة الجماعية فى التصنيع ؟ ومع ذلك فبينما نرى أنه لا جدال فى أن هذه المسائل عاجلة ، إلا أننا نتساءل من جانبنا عما إذا كان الطراز الحديث من السياسة العليا للدول سيسمح بالاتجاه نحو الإجابة النهائية عن هذه الأسئلة .

الثورة الزراعية

ترجمة : دكتور محمد هبيب

إن بحاث الأجناس البشرية الأمريكين ، بسبيل اكتشاف نمط من الإنسانية والثقافة . ولذا فقد انحصرا انتباههم لفترة طويلة في مختلف القبائل الهندية كمثل مفضل للبحث ، ثم انتقل حديثاً إلى سكان المدن المتوسطة أو الكبيرة الأمريكية . ولقد حجب هذا الضرب من العزل العلمى إلى حد كبير عن هؤلاء العلماء حالة ثلثي الأديمين الذين ليسوا بدائيين ولا من سكان المدن وهم طبقة الفلاحين .

ولقد صادف « روبرت ردفيلد » في أولى أبحاثه التى أجراها في المكسيك نوعاً من الثقافة أطلق عليه اسم « الثقافة الشعبية » . ولقد حمل إليه تلاميذه الذين انتشروا في مختلف أنحاء العالم بنتائج دراساتهم التى وجهته إلى الاعتقاد بأن المجتمع الريفي والثقافة الريفية أصل ورائى شامل . فقد تميز هذا النوع من النظام الأدي بالتجانس في كل أنحاء العالم . ولاحظ في دراسته لحياة الريفيين في بولندا ، والصين ، وأوروبا ، وأميركا اللاتينية ، والهند سمات متشابهة أطلق عليها التشابه الثابت الركين . ومن الطريف أن يلاحظ أن الأوروبيين أيضاً بسبيل إعادة اكتشاف طبقة الفلاحين في الوقت الحاضر . فنذ عهد الشاعر اليونانى « هزيرود » تناول عدد كبير من الكتاب وعلماء الزراعة والاقتصاد ، وكذلك الشعراء ، الحياة في الريف في كتاباتهم . إلا أن رسوخ أسس المدنية الحديثة في المدن ، جعل رجل

الحقل ذا جلال في نظر الشعراء . فها هو « سنسيناتس » يعود إلى محراثه بينما يغنى « ميلبيوس » عن سعادة « تيتس » . عرف الغريون أثناء اكتشافهم للساحات الواسعة من الأرض الإنسان الممجى ، كما أن تطور المجتمع المدنى الفنى أظهر نوعا آخر من الإنسان وهو ساكن المدينة .

ولقد شكل هذان النوعان من الأدميين حدودا تاريخية وجغرافية للفلاح تحددت كينونته وشخصيته منذ ذلك الحين بالنسبة لهذين النوعين . إلا أن الفلاح لا يمكن أن يترك على هذا الحال إلى الأبد وليس من المستغرب إذن أننا لانعرف حتى الآن تعريفا مرضيا للفلاح . فقد حذى « لاروس » ، حذى « ليرى » ، وعرف الفلاح بأنه « رجل الريف » . ولقد حاول « روبرت ريد فيلد » إيجاد تعريف للفلاح ، إلا أنه يعترف هو نفسه بأن تعريفه مبهم غير واضح وأنه لابد من اقتراح تعريفات أخرى لكلمة « فلاح » . ففى رأيه أن الفلاح هو الرجل الذى يزرع الأرض كوسيلة لكسب العيش لا كوسيلة لجمع المال ، والذى يخضع لتأثير صفوة مختارة من الأفراد . ولا يشمل هذا التعريف طبقة الفناصة أو صائدى الأسماك أو قبائل الرعاة ، كما أنه لا يشمل رجال الإنتاج الزراعى الذين لا تعتبر الزراعة بالنسبة لهم وسيلة لكسب العيش وإنما حرفة لاكتساب الثروات .

وإلى جانب ذلك فعلى خلاف الممجة لم تكن الفلاحة أبدا مجتمعا مستقليا جامدا وإنما تتطور دائما إلى مجتمع واسع يجرى لها اتجاهاتها الخلقية والثقافية . وتتخذ العلاقة الارتباطية - وجها لوجه - مع المدينة أو المقاطعة صورا قضائية أو اقتصادية أو سياسية .

وإذا ما قبل هذا التعريف فقد نتساءل عن وجود الفلاح الحقيقى فى أرجواى فقد حلل دانيال د . فيدارت فى تعبيرات جميلة منطق الثقافة المنتشرة بين المدن والقرى . إلا أن أنواع السكان فى ريف أرجواى كيون واستانشيرو وجوشو وانثيرو وبيادور ودومادور ومونتوات وغيرها التى وصفها فيدارت فى ألوان داقة لا يبدو أنها تتفق وتعريف روبرت ريد فيلد للفلاح . ولكى يمكن تعريف حدود « علم الفلاحة المقارن » يبدو أنه من المناسب أن نحاول القيام بدراسة

ربما أدت إلى الكشف عن ذلك التنوع الواضح في الصور الثقافية التي قد نلقاها في تلك المجتمعات المسماة بالمجتمعات الريفية رغم هذا التشابه الظاهر لبعض السمات. وبهذه الروح عقد « أوسكار لويس » مقارنة شمرة بين قرية في الهند وأخرى في المكسيك تابع بنفسه دراستهما على التوالي عما أكسب آراءه قيمة خاصة تتميز طريقة الفلاح في الحياة بقيم خاصة ثابتة . ولقد أورد روبرت ريد فيلد ثلاثة من هذه القيم ترتبط ببعضها ارتباطا وثيقا وهي : —

أولاهما الارتباط الروحي الوثيق بالأرض وثانيتهما ذلك الاعتقاد بأن النشاط الزراعي ذو أثر محمي مفيد من الناحية التسيولوجية وثالثتهما هي الاعتقاد بأن إخلاص الفرد للعمل المنتج فضيلة في حد ذاته . فعلاقة العمل التي تنشأ بين الفلاح والأرض في سبيل تحقيق الأغراض الاقتصادية تتطور إلى علاقة عاطفية بل أبعد من ذلك إلى علاقة دينية روحية . ويتشابه سلوك الفلاح نحو المرأة إلى حد ما بسلوكه نحو الأرض كما يظهر هذا السلوك أيضاً ببلبة متشابهة فيما يتعلق بالدوافع . ففي اختياره للزوجة يعطى للقيم الاقتصادية والشغف بالعمل من الاعتبار نفس القدر الذي يعطيه للقيم العاطفية والروحية . وتنعكس مقاييسه للقيم الخلقية ما يعتمل في نفسه من أفكار اقتصادية . وقد لاحظ ولبيير في دراسته للقرى الإنجليزية في مقاطعة جوسفورث Coasforth أن للاعتبارات الاقتصادية في اختيار الرفقة أهمية أكبر بين عائلات الفلاحين عنها بين سكان المدن .

ويسرف الفلاح في إبداء الشعور نحو أشياء مختلفة في وقت قد يعتقد فيه أن إبداء مثل هذا الشعور نحو أفراد لا عمل له . فالفلاح من قبائل المايان في جنوب المكسيك يصرح أنه « يجب أن تأخذ الأرض من الرعاية نفس القدر الذي تأخذه الزوجة أو العائلة » . هذا التواضع في الشعور بجانب ما يبدى من اهتمام بالنشاط الفعلي باعتباره فضيلة يشكّلان مما سلوكا واقعيًا وعمليًا وتذوقًا واضحًا لكل ماهو أكيد ومادى . وقد ينجم عن ذلك السلوك إلقاء اللوم على كل ضروب العنف وعلى كل صور التهجم والانصراف عن المخاطرة وبذل القليل من الاعتبار نحو البسالة أو العمل الفردي . وعلى سبيل المثال يجمع الفلاحون على التقليل من قيمة « الجامع الجفسي باعتباره مرغوب في حد ذاته أو كرياضة أو باعتباره عمل فردي ... »

فإذا كانت هذه بعض الخلق السائدة في شخصية الفلاح في شتى أنحاء العالم فإن رجل الريف في حوض البحر المتوسط لا يكاد يتخلق بأى منها. فقد انتقل ج. بيت ريفرز ليحيش في مدينة أندلسية صغيرة أطلق عليها اسم «الكلا دى لاسيرا» اعتبرها بمثابة لحضارة البحر الأبيض المتوسط التقليدية. وحل في أثناء مقامه بهذه المدينة عقلية هؤلاء المزارعين الذين يعيشون في المدينة ويخرجون منها كل صباح لزراعة حقولهم ثم يعودون إليها في المساء. فلاحظ أن أفراد هذه الطبقة من الفلاحين يشعرون بأنهم أكثر ارتباطا بالحياة الاجتماعية في المدينة من ارتباطهم بالأرض التي يمتلكونها في غيرحب أو عاطفة. وينقص هؤلاء الفلاحين السلوك الروحي نحو التربة ونحو العمل الزراعى الذى يعتبرونه صورة اقتصادية وليس التزاما دينيا أو خلقيا. كما ذكر بيت ريفرز أن ج. و. سابرز قد لاحظ نفس هذه الملاحظة وهي: «أن التربة السورية تنقصها الحب والعمل، والفلاح يقوم في الحقيقة بزراعة الأرض إلا أنه يعمل ذلك آسفا دون أى دلالة على أن للزراعة أى أثر فيما وراء كفايته حاجته الضرورية. فهو يعمل من أجل نفسه لا من أجل الأرض إذ لا يشعر أن الأرض تفوقه أو تطيل من بقائه».

ويختلف طراز القيم الخلقية عند سكان مدينة «الأكالا» اختلافا كبيرا عن القيم التقليدية للفلاح. فهنا تتشكل أقصى قيم الرجل في بسالته الفردية - أى استعداده للدفاع عن نفسه وعن كبرياء عائلته. ولما كانت هذه القيمة الخلقية تربط ارتباطا وثيقا بالناحية الجنسية، فإن أبشع مذلة تتشكل في إلقاء أى ظل من من الشك على القدرة الجنسية للرجل. ومن ثم فصارعة الثيران تعد الفرصة المثالية لاثبات رجولة الفرد والانغماس في النشاط الجنسي هو أسمى آيات النصر للرجل.

وبين الاهتمام بفترة الخطوبة والطقوس الدقيقة التي تتحكم فيها مدى ما لهذا الجانب من الحياة من أهمية. ويقابل الجمال في المرأة القوة والسطوة عند الرجل، إذ يجب أن تكون المرأة فوق كل شئ جميلة الطلعة وراقية ومتحفظة وهي في مجموعها صفات مثالية بعيدة كل البعد عن الصفات التي يتطلبها الفلاح في زوجته. وقد أورد بيت ريفرز في النهاية تحليلا ماهراً لخطوط الصداقة بين الأفراد والعائلات. فذكر أن نظام الرقابة المعقد يسمح لهذه العلاقات أن تتخذ شكلا

تقليدياً جماعياً . فهناك مجموعة من التعليقات المنوعة التي تتحول الصداقة بمقتضاها إلى نظام « الأحزاب » ، حيث تضمن مزايا البعض فضيلة البعض الآخر . وتعارض الأهمية المعطاة للاختبار والتمييز في العلاقات الشخصية مع طراز العلاقات المبنية على أساس السكن والعائلة التي هي القاعدة في المجتمعات الريفية . إلا أن هذه الصورة لفلاح حوض البحر الأبيض المتوسط تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التي رسمها هزبود . فهل يجب أن نستخلص من ذلك أن المدينة الرومانية اليونانية قد مدنت الحياة في ريف البحر الأبيض المتوسط إلى الحد الذي انمحت عنده آثار الفلاحة فيه ؟ غير أنه من الجائز أن الشاعر هزبود قد جعل حياة الفلاح اليوناني حياة مثالية وأراد مثل الشاعر فرجيل أن يقتنع سكان المدن بالسعادة التي يتمتع بها سكان الريف . أما روبرت ريد فيلبد فيقدم بنظرة أخرى : ففي رأيه أن اختلاط الدوافع الاقتصادية والمادية والنفسية والدينية هو أحد خلق الحياة البدائية والتي تميل إلى الاختفاء كلما لعب الفلاح دوراً فعالاً في المدينة العالمية . وعلى ذلك فيمكن ترتيب الفلاحين في مختلف بقاع العالم في درجات مختلفة على أساس مستواهم الاقتصادي وإدراكهم وقظتهم الفنية حيث تتراوح هذه الدرجات بين حدين أقصى أحدهما طبقة زارعي الأرض « البدائيين » ، والذي ينتمي إليه فلاحو قبائل « المايان » ، والثاني طبقة الفلاح « الحديث » ، الذي يمثل ذلك النوع من الفلاحين الذين يقطنون حوض البحر الأبيض المتوسط . وإن كان ينقص فلاحي مدينة « الأكالادي لاسيرا » عقلية الفلاح إلا أنهم يعيشون في عالم اجتماعي تحدده اصطلاحات وتعاريف سكانه . وعلى غرار الفلاحين في كل أنحاء العالم يكون هؤلاء الفلاحون أفراد مجتمع صغير مكثف اكتفاء ذاتياً ، إذ يعيش هذا المجتمع على ما يبيته لأفراده من وسائل العيش . فن بين سكان مدينة الأكالا لا يزيد عدد الأفراد الذين ولدوا خارج المدينة عن ١٢ ٪ ، وتشمل هذه النسبة المثوية الموظفين المدنيين وملوك الأرض وعائلاتهم وهؤلاء هم الأفراد الخارجيون أو الأغراب كما يسميهم التورمانديون . ومن ناحية أخرى يهجر عدد كبير من الشبان أهلهم وعشيرتهم بحثاً عن الثروة في أماكن أخرى . وهؤلاء رغم هجرتهم ما زالوا ينتمون إلى « الكالا » . وأول سؤال يوجه إلى الأفراد الخارجيين هو « من أين أنت ؟ » . وذلك حتى يمكن بذل المجهود في سبيل

تصنيفه وفي الوقت المناسب إيجاد معرفة أو صلة عامة تكفل لهذا الخارجى البقاء في المدينة . إذ أنه في هذا المجتمع الصغير حيث يعرف كل فرد كل فرد آخر يجب أن تنشأ علاقة شخصية ولو حتى عن طريق غير مباشر بين أهل المدينة وبين القادم الجديد تبدأ بها الارتباطات بين هذا القادم الجديد وبين المجتمع .

ففي الواقع يشك المجتمع على نحو آلى في كل ما ليس من أصل الأفراد ويلقى الذنب ويرجع كل الشرور إلى سكان المجتمعات المجاورة وإن والدى الذى كان رجلاً حكماً دائماً ، قال لى : لا تثق مطلقاً في أى رجل من باكيناز . . . فالتقود الزائفة لا تصل إلينا دائماً إلا من هناك . . . وبالمثل يقول رجل من مقاطعة « بيرى » « إنه في بلاهة رجل من سولون ، ويقول رجل سولون في نفس الوقت . . . » إنه غي كآهل مقاطعة « بيرى » . ويعتقد « بيت ريفرز » بأن هذا السلوك هو رد فعل يسمح للناس بأن يكسوا ضغط التركيب الداخلى لمجتمعهم على المجتمعات الأخرى كوسيلة من وسائل الوعيد والتهديد التى تساعد في التقوية من صلابة مجتمعهم في الداخل . فسكان المدينة المجاورة هم دائماً سبب كل المصاعب فهم يسرُقون المحصول ونسأوهم غير مخلصات كما أنهم يستخدمون أفصح اللغات وعلاوة على ذلك فهم سكارى في أغلب الاوقات ويعمدون إلى الخداع والريذة في أعمالهم . ولقد لاحظ « بيت ريفرز » أن هذه الكراهية بين المقاطعات المتجاورة أشد في الوقت الحاضر عما كانت عليه في الماضي .

وتشبه الحياة في القرية المكسيكية في « تبوزتلان » إلى حد كبير الحياة في مدينة « ألكالا » . ففي كلتا الحالتين تختار الزوجة من نفس القرية وهذا الضرب من تراوج الأقارب يضمن لهم الإستقلال الإجتماعى والزوج عن العالم الخارجى . وتختلف الحالة في « رانى - خيرا » بالهند عن ذلك اختلافاً كلياً ؛ فهناك تتم الزيجات بين أفراد طبقة اجتماعية معينة ولذلك دائماً ما تتم بين أفراد من خارج القرية . فكل قرية ترتبط عن هذا الطريق بمئات من القرى الأخرى مكونة ما سماه « لويس » بأحد صور « التنوع الرقيق » . ففي المكسيك تمتد التجارة والحج الوسائل الرئيسية للاتصال بين القرى حيث تندر الاتصالات المالية وحيث الارتباطات غير شخصية . أما في « رانى خارا » فالحال على النقيض من

ذلك حيث تقل أهمية التجارة والحج كوسيلة من وسائل الاتصال بالقرى إذا ما قورنت بالارتباطات والوشائج العائلية . وعلى أية حال نرى في الحالتين السابقتين أن المجتمع الريفي أخذ في التطور بحيث تسوده حضارة المدن وذلك رغم أن تركيب المجتمع الريفي في كلتا القرين غير متشابه .

وفي نواحي كثيرة نجد أن « تبوزتلان » أقرب ما تكون إلى نموذج القرية الاشتراكية حيث يبدو التجانس في الأصل والوحدة في الدين ووحدة الإدارة التي تفتخها القرية . . الخ . وتنعكس هذه الوحدة في السوق حيث توجد الكنيسة والبلدية ويجب أن نأخذ في الاعتبار من ناحية أخرى تقييم حالة الترابط في المجتمع التي أساسها أن سكان المدينة يزاولون أوجه نشاطهم المختلفة مجتمعين . ومن أمثلة ذلك جماعة المدخنين والتعاون الإقتصادي ومجالس الأجناس والجماعات العائلية وغيرها . ويرى « لويس » أن في التوكيد اللفظي للارتباط بالقرية وفي الاعتقاد بالوحدة كما في « تبوزتلان » تعويضاً سيكولوجياً عن الانتشار الحقيقي للوشائج الاجتماعية . وبالمثل فإن غياب مثل هذا التوكيد اللفظي في « راني — خيرا » يمسك ارتباطاً قوياً بالصلوات الاجتماعية . ويتفق هذا التفسير مع التفسير الذي ساقه « بيت ريفرز » .

وفي قرى الهند نجد كذلك نظام العملاء وهو يعني حماية صاحب العمل لعماله . وهذا النظام له مثيل في « الكالا » وتعبّر عنه كلمة daksinna التي دائماً ما تبدأ لها شفاة القرويين والتي يمكن ترجمتها بلفظ « التزام » . فباسم الالتزام كثيراً ما يستدعى الشخص لإجراء أعمال ليست له رغبة في أدائها . فكل ارتباط بين رجلين أو جماعتين ينجم عنه هذا الضرب من « الالتزامات » التي تعطي لكل منهما حقاً على الآخر قد يكون مهماً غير محدود . فكل رجل ثرى يحاول أن « أن يستغل ماله في زيادة عدد الاتباع الذين يخضعون لسلطانه » حتى إذا ما حانت الفرصة المناسبة كان في استطاعته استخدام هؤلاء الرجال في أغراضه السياسية أو الاقتصادية .

وعن طريق تكوين مثل هذه الجماعات العملية يصل الفرد إلى مركز اجتماعي كبير ويكتسب قوة كافية يصحح بها الوسيط العادي بين القرية والمجتمع القوي ، وتعضيد مثل هذه الجماعات يستطيع الفرد أن يتكلم باسم القرية . ويختلف مدى

الإصغاء إلى ما يقول بالنسبة إلى عدد الأصوات التي يمكنه أن يهيئها في أوقات الانتخابات .

وفي نظير إخلاصهم يتوقع أفراد الجماعة (العلاء) من رجالهم المختار أن يدافع عنهم وأن يشد أزرهم في علاقاتهم المختلفة مع رجال السلطة . وفي الهند كانت غالبية المنازعات في الماضي تفص داخل القرية على يد الشيوخ من أهلها ، أما في الوقت الحاضر فإنه كثيراً ما يكون من الضروري اللجوء إلى ساحة القضاء كي يحصل أى فرد على حقوقه . أما في أسبانيا فإن زعيم الجماعة يتدخل في المنازعات التي تقوم بين عملائه - أى أفراد جماعته المتمتعين بحايته - وبين رجال الشرطة أو بينهم وبين الهيئات المهيمنة على النشاط الاقتصادي . بل إن القرية كلها لتضامن في صلاية عند الدفاع عن النفس ضد أى سلطة خارجية . وهكذا تمكن قطاع الطرق بجمبال سيرا الأندلسية من البقاء والعمل حتى عهد قريب . وحتى في الوقت الحاضر لا تزال بعض المطاحن في الكالا تعمل بطريق غير مشروع ويرجع ذلك إلى تعصيد كل أهل القرية لأصحابها . وحتى أفراد الحراسة المدنية ، رغم أنهم يمثلون سلطة خارجية ، يجدون أنه من اللازم عليهم أن يتعاونوا مع سكان القرية إلى حد ما كي يتمكنوا من المعيشة هناك . وهم إذك يفضون الطرف عن النشاط غير المشروع لأصحاب هذه المطاحن الذين يشاركونهم الأرباح .

وقد أخذت أهمية الدور الجدى الذى تلعبه طبقة الأفراد المثقفين المحلية وطبقة الموظفين المدنيين في الاضمحلال تدريجياً عندما أخذت حضارة المدينة تفرض على المجتمعات الريفية احتياجاتها ووسائلها الفنية الجديدة وما تتميز به من سلوك . فأفراد الكالا ، المتورون ينظرون في الوقت الحاضر إلى المدينة في إمعان محاورين نقل حضارتها إلى طريقهم في الحياة ثم يزحون في النهاية عن مجتمعهم الريفى .

وفي الهند يجارى التضارب بين المدينة والريف التضارب بين التقاليد والحضارات الريفية ، وتميل الطبقات العليا إلى مزاوله الحضارة الريفية والهروب من النظام الاجتماعى للقرية تاركة المبدان للطبقات السفلى التي تأمل - كرد فعل - في فرض سيطرتها على القرية من طريق التشبه بالتقاليد البراهمية واللباس سلوكها ثياب اللغة الهندية الفصحى (السنسكريتية) . وعلى ذلك بدأ أفراد جماعة « كامار » في

« مارهبور » في اكتساب عادة امتلاك الأراضي في الوقت الذي أقبل فيه أفراد جماعة تاكور عن هذه العادة .

أما في جوسفورث فأساس كل الحياة الاجتماعية في القرية هو ذلك النظام الاجتماعي الذي يقوم على تقسيم المجتمع إلى سبع طبقات اجتماعية . ويكاد يرأس كل الهيئات الاختيارية أفراد من الأعيان . وينتمي كل الأفراد العاملين في هذه الهيئات إلى الطبقة المتوسطة، أما هؤلاء الأفراد الذين لا يأملون في الرياسة وأفراد الطبقة السفلى الذين لا يشعرون بارتياح لانضمامهم لمثل هذه الهيئات فيشتركون في التهمك على الأفراد العاملين أو رؤساء الهيئات . وعلى عكس ما يحدث في الهند أو في أسبانيا فإن طبقة الأعيان تظل مغلصة للقبائس والتقاليد القديمة بينما يحاول أفراد الطبقة السفلى تأكيد مركزهم بتقليد وسائل المدينة الحديثة . ويهتم الفلاحون بالكرامة وبالكفاءة المهنية وبالعبادة الحسنة بمزارعهم ويبدون اهتماماً قليلاً بالمنزل وهو المقياس الأساسي للكبرياء في المدينة حيث تعنى الزوجات مثلاً بالساتر وهي الجزء الداخلي من المنزل الذي يظهر للناظر من الخارج .

ويكثر هناك تبادل الخدمات ويبدو ذلك في اقتراض طبق من اللبن أو اقتراض المحراث أو تبادل الإرشادات المالية ... إلخ . وتتم هذه المبادلات دون أن يقال إن القنى يعطى أكثر مما يأخذ . إلا أن هذه العلاقات لا تؤدي إلى تكوين الجماعات أو الأحزاب كما هو الحال في « الكالا » أو في « ريني خيرا » .

وبما يشير العجب أن يوجد في بلد بلغت فيه المدينة حداً كبيراً كأنجلترا بعض الأبرشيات التي تتفق الحياة فيها اتفاقاً تاماً مع تعريف « المجتمع الصغير » . فالقدام الجديد إلى مثل هذه الأبرشيات يمضى وقتاً طويلاً حتى يجوز قبول أفراد أسرته مالم يكن منتقياً إلى إحدى العائلات القديمة بها ، إذ يتجنب أفراد هذه المجتمعات جهاراً أى تغفل من العالم الخارجى أو من المجتمع القوى . وفي أوقات إحصاء السكان كان الناس يتساءلون عن السبب الذي من أجله يريد هؤلاء القوم في لندن معرفة أشياء كثيرة عن كل أهالى جوسفورث . أما خرجوا الجماعات الذين كانوا يحاولون تعليم حرفتهم للفلاحين القدامى فقد كانوا ماثريهم وسخريتهم . أما مركز الشرطى فيمائل مركز شبيهه في « الكالا » ، فقائلة الديوك رغم تحريم القانون

لا تزال تمارس ويعدها الأفراد من أسرار «الكراكوز» المضحكة. وكثيراً ما توارد النصص عن التصرفات المضحكة التي تعرض لها الشرطي الذي أراد أن يتدخل في الأمر . على أن الالتجاء إلى المحاكم لا يتم في الحالات الاستثنائية أو إذا اشترك فيها فرد من الخارج ومازال الأفراد يرددون هذا التعبير : «إن أهالي البلدة هم الذين يفضون منازعاتهم بإسدي» .

إلا أنه منذ خمسين سنة وبخاصة منذ الحرب العالمية الثانية أخذت «جوسفورث» تغير من طريقتها في الحياة - وهي التي كانت في وقت من الأوقات ذاتية وانفرادية إلى حد بعيد بفعل تقبلها دون انقطاع لنوع من الثقافة القومية المتجانسة . ويبدو هذا التسرب واضحاً بصفة خاصة في حياة الفلاح الذي اضطر لسيرة إدغال الآلات على الزراعة وما يتبع ذلك من التزامات مالية . «فالثورة الزراعية وتأثير المدينة قد حول تحولاً كلياً الطريقة التقليدية للحياة في هذا الجزء من «كامبرلاند» الذي كان خصباً في وقت من الأوقات .

وتمثل «جوسفورث» في هذه الناحية كل القرى في أوروبا الغربية كما تبين في وضوح تاريخ الزراعة الأوروبية العجيب الذي نشره حديثاً «أوجيه - لاربييه» والذي يحاول كل كتابه أن يثبت أن «الثورة الزراعية» - وهي ثورة بطيئة - قد قامت في القرن السادس عشر ، فقد بدأت هذه الثورة في المدن ثم نشرها كبار الملاك من النبلاء والبروجوازيين . وهو بذلك يتفق مع «روبرت ريو فيلد» في التقليل من قيمة اعتماد الفلاحة على هؤلاء المثقفين . فهؤلاء الفلاحون وأولئك الفلاحات رغم حذقهم ومهارتهم في الوصول بتفاصيل التنفيذ إلى حد الكمال لا يتكبرون شيئاً . . . فكل التغيرات الكبيرة التي ربحوا عن طريقها أو خضعوا لها فرضت عليهم من الخارج ، من المدن أو من الصناعة أو من العلوم أو من النقاد المثقفين . ولقد تغيرت الحياة الزراعية تغيراً قليلاً جداً في العصور الوسطى ، ذلك لأن المجتمع الذي تكون خارج القرية كان في مجموعه أو فيما يقرب من مجموعه خاملاً في حد ذاته .

ولقد أدت الكتب والرحلات والحدائق خدمة كبيرة في تقدم الزراعة . فنذ الوقت الذي تم فيه اختراع الطباعة أعيد طبع الكتب التي تعالج الموضوعات

الزراعية ككتاب «مسرح الزراعة Théâtre d'agriculture» الذى كتبه «اليفردى سير» ، تسع عشرة مره فيما بين عامى ١٦٠٠ و ١٦٧٥ . وفى سنة ١٥٣٦ أرسل «رابليه» من روما بنور الخس والشمم وأزهار الكارنيين وغيرها من البنور مع التوجهات الخاصة باستخدامها كما قام هنرى الخامس بإنشاء حديقة عامة فى مونبلييه عام ١٥٩٣ .

ورغم أن سلوك الغالبية من حجاج الريف لم يجد من يفسره حتى الآن ، إلا أنه مع ذلك يعكس جانباً بأكمله من جوانب المدينة ويشرح مكان الزراعة فيها . وبعد فن تفسيق الحدائق دليلاً ممتازاً لهذا الموضوع وشاهداً على الاختلاف الذى ينم عنه التنظيم العقلى للحديقة «لانوتر» من ناحية والحديقة الانكليزية التى تعد فى كتابات «روسو» و «ارمينونفيل» الحديقة الحياثية . كما أن حدائق مدام «ديزوليه» أو «أونوريه دى أورفيه» لا توحى بنفس الأثر والمعنى الذى توحيه العابد «مارى انطوانيت» فى مزارع تريانون . إن دراسة هذه الموضوعات لها نفس الفائدة التى للرموز الدقيقة التى يضمها بحاث الأجناس البشرية وهم بسبيل تحديد «نظريه» لمجتمع الفلاح .

وابتداء من القرن السادس عشر وعلى الأخص منذ القرن الثامن عشر أدى التلاحم بين مجتمع الفلاح التقليدى وبين المبادئ الجديدة لمدينة فنية رأسمالية إلى ميلاد «الزراعة المنظمة» التى سرعان ما أصبحت كنتيجة للتنافس العالمى «زراعة عالمية» . وهو تطور يتنافى منطقياً مع السيادة الذاتية «للمجتمع الصغير» أو الاستقلال الذاتى «للمجتمع الريفى المتباين الأفراد» .

ومنذ القرن الثامن عشر تبذل المحاولات «لنشر النور» بين الفلاحين ، فأولا طبعت النشرات التى يقرأها القساوسة من فوق منابر الكنائس فى يوم الأحد . ويسأل الفلاح الرجل الذى يُقرأ عليه النشرات «لماذا لا تعين الحكومة مفتشين كى يذهبوا إلى الحقول ويلاحظوا أحوالها ... وليعللوا الفلاحين كيف يُحسنون من طرقهم ... ويلقنونهم كيفية العناية بماشيتهم ... وطرق تربية وتسمين وبيع هذه الماشية ويرشدونهم إلى أحسن الأسواق ؟ ... والفلاح الذى يبين أحسن طرق الإنتاج يمنح جائزة شرفية» . مثل هذه الخدمات الزراعية لم تنشأ فى فرنسا

حتى نهاية القرن التاسع عشر . وفي هذه الاثناء تمت وتكاثرت المجتمعات والاجتماعات الزراعية .

فندأوا في هذا القرن أخذت خدمات الإرشاد الزراعي في التطور والنمو ، وتحسنت وسائلها وانتقل رجالها إلى أكثر المناطق المتأخرة . وتبعت وسيلة الفترات وسائل أخرى مثل المزرعة النموذجية وأفلام السينما ثم تقدم التلفزيون ليساعد في هذا العمل ، ثم أخذت منظمة اليونسكو في فرنسا في دراسة هذا الموضوع . وتقوم هيئة التلفزيون في فرنسا بإذاعة عدة برامج خصصت للعمل على تحضير الحياة في الريف . ودرس فريق من خبراء علم الاجتماع وعلم النفس رد الفعل الذي سببته هذه المجموعة من البرامج بين المزارعين أعضاء نوادي التلفزيون (تكونت في بعض القرى الخاصة نواد لشراء أجهزة تلفزيون ليشاهد برامجها الأفراد مجتمعين) . وفي مثل هذه الاندية وجد فريق البحوث وسطا ملائما لاستفساراتهم ، كما وجدوا في المناقشات التي كثيراً ما أعقبت هذه البرامج الدليل على الأهمية التي تثيرها . وخصصت ثلاثة برامج من كل ثلاثة عشر برنامجاً لبيان قيمة التعاون . ورغم أن هذه البرامج الثلاثة كانت من أكثر البرامج نجاحاً لدى المستمعين فإن المناقشات التي كانت تعقبها عادة تلتخص في عبارتين تكمل كل منهما الأخرى : « يجب علينا أن نكون أقل انفرادية وأن تكون لنا ثقة في أنفسنا » . فيجب أحدهم على ذلك بقوله : « إن ذلك لا يمكن أن يحدث هنا » .

ولقد دلت دراسة سلوك الأفراد تجاه التحضر قبل وبعد إذاعة هذه البرامج على أنه كان لهذه البرامج بعض الأثر . فقد قرر البعض بناء جهاز لتحسين البيض ولتفريخ الكتاكيت ، كما قرر البعض الآخر إلحاق بناتهم بمدارس الطهي والتدبير المنزلي أو شراء آلة للغسيل ، كما أن أحد مجالس البلدية صوت بالموافقة على الاعتمادات الخاصة بزيادة المياه ، الأمر الذي طالب به الجميع عدة سنين . وبصفة عامة حدث تقدم ملحوظ في أدوات وأجهزة المنزل . وإن كان البعض لم يتجاوب مع هذا الاتجاه زاعماً أنه لا يستطيع تركيب الستائر ووضع الطناقس في الاسطبلات إن كل ذلك بديع باعتباره شيئاً للأحلام فقط . وقد لخصت إحدى نساء المزارع كل هذه الملاحظات قائلة : « إنني أرغب الآن أكثر من أي وقت مضى في أن أذهب لأعيش في المدينة » .

إن مشاعر القلق والتكوص التي تبدت من جانب معظم الفلاحين تجاه الثورة ، الضرورية ، قد تحولت إلى كابوس عند بعض الفلاحين الهنود الذين حسبوا أن هذا الاتجاه سيمحو قراهم من الوجود ، وأن أراضيهم ستزور كلية بالآلات ... لن تكون هناك عائلات ... فكل فرد سيعيش في الفندق ويأكل في المطعم ... إلخ . وفي نفس الوقت عدوا رجال خدمة الري مجرمين ومشاركين مع رجال الإرشاد في الخطيئة ، فهم لا يستخدم حقوقهم ويطالبون بغنائم في صورة نبيذ فقط ، بل لأنهم فضلا عن ذلك ينقلون في العربات وأحيانا في الليل ، كما أن لهم معاملات مع رجال المدينة ومع الملاك الذين يعرفون القراءة والكتابة .

هذا اللوم الخلقى وهذه الآراء الدينية أظهرت الشعور العميق والذي له ما يبرره والذي أحسّ به الرجال الذين كانوا على علم بالتعارض بين مجتمعهم وعقليتهم من ناحية وبين ضروريات المدنية الحديثة من جهة أخرى . فقد شعروا بعدم القدرة على مسايرة هذا التعارض منفردين كما خشوا من احتمال وضع تقنهم في الفنين الذين لا يستطيعون الإشراف عليهم أو الثقة في سلطة خارجية عليهم الماضي أن يخشوها . وعندما يتم اكتشاف ودراسة الفلاح ، دراسة عميقة ، وعندما يتم تحليل الثورة الزراعية التي أخذت مكانها اليوم في كل البلاد المتحضرة ، سيصبح من الممكن لبعض الأفراد أن يستخلصوا بعض النتائج التي يحتمل أن تيسر الثورة الزراعية لدى الفلاحين الأقل تقدما . وهذه مهمة حساسة وجديدة لم يخش بعض المتخصصين في العلوم الاجتماعية من أخذها على عاتقهم .

الأخلاق السياسية في العصور الوسطى لدى الغرب

ترجمة : الأستاذ فوزي سمان

قد يكون من قبيل التشبه بأساليب الرومانسية محاولة بحث العصور الوسطى من مرقدتها لاستعمالها أنموذجاً يخدم تفكيرنا الخاص عن الأخلاق السياسية . ومع ذلك وبغض النظر عن الملاح النوعية والمميزة للعصور الوسطى ، قسمة عنصر آخر يضرب بجذوره في القدم ويمتد إلى عصرنا الحديث . هذا العنصر هو التواصل العظيم للأفكار التي تضمنها المصطلحات اللغوية وتلك القواعد العملية التي تهيئ أسباب كفايتها . وربما كان من المفيد أن ندرس هذه الأفكار بدلا من أن ننبذها بوصفها عوميات تافهة .

ولاشك أن فراش موت ملك مثل لويس السادس عشر ملك فرنسا لم يكن مناسبة لإبداء الملاحظات العادية . ورغمنا من ذلك فإننا نجد الملك لويس يوجه النصيح لوريثه ويذكره بتلك القواعد التي تحكم الخلق السياسي والتي كان الشاب قد سمعها من معلميه مرارا وتكرارا ، كما أنه كان مقفراً له أن يسمعها مرة أخرى إبان احتفالات تنويجه .

واليوم تعتبر اللحظة التي يتسلم فيها ملك بريطانيا أو ملكتها شعار الملك من بين يدي كبير أساقفة كنتربري من اللحظات الرصينة ذات الجلال . وليس في وسعنا

أن نفرد للرعى بالتقاليد وحدها استمرار وجود هذه النصائح التي توجه أئمة
حفلات التتويج في يومنا هذا .

ففي الثاني من شهر يونيو عام ألف وتسعمائة وثلاثة وخمسين ، حين وضع كبير
الاساقفة غاتما في يد الملكة التي ثم قدم لها الصولجان ثم العصا ومعها رمز الوداعة،
أخذ يتحدث عن فضائل الحاكم ويعددها قبل حفل التتويج مباشرة . وكانت الكلمات
التي نطق بها والمأخوذة من الجزء العاشر من وصية التتويج هي :

« تسلي غاتم العزة الملكية وختم العقيدة الكاثوليكية ، فأنت حامية ديانة
المسيح . . خذى صولجان الملك ، شعار السؤدد والعدل للملكيين وهاك عصا
العدل والرحمة . ولتكنو رحمة دون ما تواكل وأقيمى العدل ولا تنسى الرحمة .
عاقبي الآثم واحم الصادق الأمين وتبسطي عليه رعايتك وقودي شعبك في الطريق
الذي يريد السير فيه . »

وقد خصت هذه الكلمات بالذكر فضائل التقوى والعدل والإنصاف والرحمة.
وسرى كذلك أن « السؤدد الملكي » يعمل في هذا السياق معنى خاصا . هذه
أهم الفضائل التي كان على السلطة في النظام الملكي أن تتحلل بها وهانحن نرى أنها
ترجع إلى تقاليد موغلة في القدم . ولكي نزيد ما نقول إيضاحا، يجب علينا أن نعود
إلى الوراثة تسعمائة وثمانين سنة أى ابتداء من عام ألف وتسعمائة وثلاثة وخمسين
إلى عام تسعمائة وثلاثة وسبعين . في تلك السنة توج الملك إدجار وتحدث إليه القديس
دنستان باللغة اللاتينية واستخدم تقريبا في النصيح الذي وجهه إليه نفس الكلمات التي
أوردناها آنفا ، فنجده يسمى الخاتم برمز العقيدة المقدسة والصولجان بقضيب
« الفضيلة » (وتعني كلمة فضيلة هنا العزة أو السؤدد المتوارث عن الكلمتين اللاتينيتين
« Vertus bellica » . أما القضيب فيطلق عليه : « قضيب الفضيلة والعدل » .
فالملك والعصا في يده يرعى الاتقياء ويرهب الآثمين ولكنه يبسط يديه ويمددهما
في نفس الوقت إلى الذين سقطوا . وهذا ما نسميه بالرحمة أو الحلم . وقد أشير
إلى العدالة كذلك فيما وجه إلى الملك من نصيح .

وهكذا يتضح أن نصائح التتويج تستمد أصولها من أواخر عهد أسرة كارولين
في فرنسا أي منذ عام ثمانمائة وسبعة وسبعين على الأقل . والسؤال الآن هو : هل

هذا الفكر خالص للعصور الوسطى وحدها ؟ والواقع أننا لو أخذنا بمبدأ الوراثة لوجدناه ينتمى إلى الأعصر الغابرة . ولترجع إلى الوراثة تسعة سنة ثم ندرس النص المدون على نصب انسيرانا التذكارى ، حيث يحدثنا أغسطس بنفسه قائلاً إنه تقديرًا من جانب أعضاء مجلس الشيوخ والشعب ، فقد حضروا في المجلس درعا من الذهب يحمل نقشاً يشير إلى أن هذا العمل من جانبهم قد تم شهادة على « فضيلته » (سؤده) وحله وعدالته وورعه .

كانت هذه الصفات جوهرية بالنسبة للصورة المثلى لأول امبراطور روماني كما كانت كذلك بالنسبة لصورة الحاكم في العصور الوسطى . وهناك أمثلة كثيرة لهذا التواصل منذ عصر الامبراطور أغسطس ومن جاءوا بعده ، نجد في كتابات المداحين الرومان الأواخر وكذلك في ديباجات المراسم ونصائح التوبيخ وما إلى ذلك . وقد يكون مما يبعث على الدهشة أن المسيحية لم تأت بتغيير في هذا المضمار . وتفسير ذلك أن النسخ اللاتينية من الإنجيل استخدمت الكلمات القديمة الدائرة على الألسن في ترجمتها للنصوص اليونانية والعبرية كما فعل آباء الكنيسة حينما تحدثوا عن فضائل الله . فنجد ترتوليان - على سبيل المثال - يصور الله بأنه العاقل الأسنى كما يصور ملائكته وقديسيه بأنهم حاشيته . وكأنهم بذلك قد دخلوا على الخالق صفات مما يطلق على حكم الذنوبيين ، كما استعاروا مثل هذه الصفات من عالم الأخلاق ونسبوها إليه ، حتى أصبح يوصف بالصلاح والعدل والرحمة . وكان على الحكماء الذنوبيين أن يقتدوا بسيدهم السماوى ، ومن ثم أمكن لمناهج التفكير القديمة أن تمتد في ثبات إلى قلب العصور الوسطى .

ولقد كانت الفلسفة الوثنية لا الكنيسة هي التي تعارض جزئياً على الأقل مثل هذه العقيدة . ثم جاء أهل النظر من الإغريق فوضوا نظماً جاءت أبعد غورا من المثل العليا العملية القديمة ، بمعنى أنها فلسفت الأخلاق كلية . على أن « الفضيلة » بمفهومها القديم خاصة لم تتلاءم مع هذا الإطار من التفكير حتى لم نعد نلقاها بين الفضائل الرسمية لأباطرة الروم الأواخر . ومع ذلك فقد كان من المستطاع أن تصمد في التفكير الشعبي . والحق أنها صمدت واستقرت فيه بالفعل ثم تجددت في العصور الوسطى بتأثير التفكير التيوتوني والإنجيلي . وهكذا وجدنا « فضيلة القوة والسلطة »

في العهد القديم وفي نصوص الطقوس الدينية ، كما كانت تضاهى مثل الملكية الجرمانية كذلك .

وكانت الرحمة هي الفضيلة الثانية التي تحلى بها الامبراطور أغسطس . وقد سلم كتاب المسيحية بداية بأنها مكملة للعدل ، ذلك لأن العدل وحده - كما يقول ايزيدور الاشيلي - قاس للغاية . وعثر فولجنتيوس الروسي - وهو لاهوتي معاد للكرية ، عاش في أوائل القرن السادس - عثر على عبارة تماثل في مضمونها كلمات وصايا التنوير الإنجيلية . تقول هذه العبارة : « أقم العدل ولا تنس الرحمة » . وقد شقت هذه الكلمات سبيلها إلى النصع الذي وجهه إلى الملك لويس الورع ثم استعملت من بعده في وصية التنوير الكارولينية . ويرجع النص على الرحمة إلى زمن الحرب الأهلية التي وقعت في أواخر عهد الجمهورية الرومانية . حين أنهى يوليوس قيصر الحرب مستهزأ ، تخلى عن حقه في ذبح أعدائه القدامى ، ذلك الحق الذي كان مقررا له بحكم القانون . واعترافا من الرومان بجرمته ونبله ، كرسوا له معبدا . ومنذ ذلك الحين كان على كل امبراطور أن يقتدى بصنيع قيصر . وقد حاول سينيكا نفسه أن يفسر هذا التقليد ويشرحه لثيرو الشاب الذي وجه له رسالته في الصفح والغفران .

وقد نصت فصائح التنوير على وجوب تمسك الامبراطور بالعدل والانصاف وكان في الاصل مسألة تختص بها ساحة القضاء والإدارة المدنية في روما القديمة . ولكن هذه الفضيلة لم تكن وقفا على الامراء وحدهم ، بل كان في وسع القاضي أو الموظف المنوط أن يطبق القانون حينما يظهر له أن القانون الوضعي يتعارض معه . ولذا قلن نجد هذه الفضيلة مدونة على درع أغسطس . أضف إلى هذا أن الإنصاف كان بالأحرى حقا يذم فيه فقهاء نالوا تعليقا فلسفيا كشيرون مثلا ، لا مبدأ عاما معترفا به في كل مكان . على أنه غدا تحت تأثير الفلسفة المتزايد على مبادئ الحكم ، أحد المعالم الجوهرية للعدالة في الامبراطورية كما كان الحال في عصور المسيحية . ومع ذلك فلم يجد أهل العصور الوسطى أى تعارض بين القانون الوضعي والحقوق الطبيعية ، اعتقادا منهم بأن كليهما يرجع في منشأه إلى الله الذي لم يكن يسمح للقوانين المقررة أن تمرد بالضرر على الحقوق الأولية للبشرية .

وكانت كلمة *aequitas* اللاتينية تترجم في العصر الأنجلو سكسوني بمجرد كلمة «حق» ، ثم جاءت النصائح الإنجليزية فيما بعد ففصلت المبدأين مرة أخرى حتى صار لكل منهما اليوم شعاره الذي يتميز به . فالصولجان القصير يرمز «للعادلة» كما يرمز القضيب مع الحماة للإنصاف .

ثم تأتي «التقوى» في آخر الفضائل الإمبراطورية . وتشتق معناها في الأصل مما كانت تقضى به التقاليد القديمة من تبجيل الأسلاف المؤهلين للعائلة الرومانية . وقد وسع أغسطس مفهومها في إطار سياسي رغبة منه في حفظ النظام الديني والسياسي القديم في وجه ما استحدثه قصر من نظم أوتوقراطية . ثم تطور مفهوم هذه الكلمة في العصور الوسطى فأصبحت تعني الصلاح وكذا التمسك بالقديم والمحافظة عليه . وكان على الملك أن يحذو حذو أسلافه وما يضره الرب لعباده من أمثال ، الرب الذي كثيراً ما وصفته الشعائر الدينية بأنه «مصدر كل صلاح» .

وقد قلنا إن الفضائل السياسية القديمة لم تلحق ضرراً بالكنيسة المسيحية وإن السلطة العسكرية كانت جزءاً من المثل الأعلى التيوتوني للملكية ، التي كانت أميل إلى الأخذ ببقية هذه الفضائل . وكانت العدالة والصلاح جزءاً منها في عصور ما قبل المسيحية ، في حين أن الصلاح والرحمة قد ظفرا بالقبول مع العبادة الجديدة والأشكال المذهبة لنظم الدولة الرومانية . وكان السكارولينيون مسيحيين في عقيدتهم تيوتونا في سلوكهم كلوك ، وقد حاولوا أن يكونوا روماناً في كل ما يتصل بسلطات الحكم العامة للأباطور . وكان قسطنطين وثيودوسيوس وجستنيان نماذج لهذا الحكم ، وقد أظهروا أن نظم الدولة الرومانية تتمشى مع المسيحية . فلم يكن ثمة ما يدعو لتبذ قواعد الأخلاق القديمة الخليفة بالأمراء لصالح مبادئ مسيحية خالصة وكان يبدو من المستحيل في الواقع الاقتراف على ذلك الأمر . وكان من المستطاع مطابقة الأمير بالآيسفك دعا وأن يجب أعداده وأن يدير خده الأيسر لأورثك الذين آذوا خده الأيمن . ومع ذلك فقد وجدت قلة من أصحاب النظريات في الغرب يعتقدون بأن هذه المطالب ممكنة . غير أنه لم يكن هناك سبب ملح يدعو للدفاع عن هذه المطالب الجوهرية لأن ما طالبت به الأناجيل كان

موجها لأشخاص لا يشغلون الوظائف الرسمية وليس لأمباطور . زد على ذلك إن الرسل والمسيح نفسه اعترفوا بحكومة الأمباطور ، ومع ذلك فإننا نجد كثيرا من الكتاب الأخلاقيين في الغرب يخطئون بين هذه الخطط العملية وبين تلك المسائل العلمية ويستخدمون النظريات الفلسفية القديمة بعد أن يضعوها في قوالب مسيحية . ونحن نلقى الفضائل الأربعة الأساسية التي يجب أن يتحلى بها الأمراء واردة في رسائل الأخلاق . كما نجد أن دعاوى الإنسانية وحب البشر وغيرها مما انحدر من العصر الهليني قد انتقلت جميعا إلى العصور الوسطى بجزء من العلم والمعرفة . على أننا لن نجد لهذه الفضائل ذكرا في الوثائق ذات الأهمية العلمية مثل المواثيق .

فهل أمكن لهذه النظرية اللوذية أن تبلغ هدفها حقيقة ؟ أعتقد أن التوفيق قد جانبا لأنها كانت بعيدة كل البعد عن الاحتياجات العملية لحكم الملوك . فعلى سبيل المثال لم يكن في مقدور أى أمير أن يستخلص كثيرا من النفع من الفروق المأخوذة عن أرسطو للتمييز ما بين الفضائل وتصنيفها . وقد أشارت الأمثال المأثورة إلى أنه كان على الملك أن يكون حكيما وأضاف ثوماس الاكوينى أن مثل هذه الحكمة شقين أحدهما يتعلق بمجهر الأشياء ويتصل الثانى بأعراضها . والحق أن هذا التقسيم لم يكن ذا بال بالنسبة لممارسة الحكم .

وقد ظلت قراءة الكتب زمنا طويلا وهى تكاد تكون وثقا على رجال الدين . وكان الأمير يعرف ما يجب عليه معرفته حفظا عن ظهر قلب فى شكل جمل وعبارات يتعلمها أيام شبابه وتلقى على مسامحه فى النصائح والصلوات والعبود بوصفه صاحب سيادة وسلطان . ويمكننا الاعتقاد بأن غالبية الأمراء قد تأثروا بهذه الأقوال المأثورة حتى ولو كان من المستحيل اتباع ما أوصت به . فإذا لم يتأثروا بها فقد كانوا يتظاهرون بذلك على الأقل .

وكان الرأى العام يتوقع من الملك أن يتبع الشرائع المقررة ، فيحمى الضعيف ويقيم العدل وما إلى ذلك . وكان الملك الذى يخالف هذه الشرائع يتعرض لسنخط الرأى العام إذا لم يفقد عرشه . فن حصل بإرادة الله على أسمى مكانة فى المجتمع ثم حاد عن جادة الصواب تعرض لنقمته ، الأمر الذى كان يؤدي - حسب الاعتقاد -

إلى نزول أوخم العواقب بالمملكة بأسرها . ومن ثم كان الناس ينظرون بعين النقد إلى كل فعل يصدر عن الحاكم . ويبدو أن هذه الحقيقة كانت تحول بين أعتى الشخصيات — أمثال فردريك باربروسا — من التصرف من تلقاء نفسه . وعلى سبيل المثال كان باربروسا قد امتلأ قلبه حقدا على مواطني ميلانو حين حاصر مدينتهم عام ألف ومائة واثنين وستين . ومع ذلك لم يقو على الأمر بذبح أهلها حين دخلها على رأس جيشه . لقد كان الإمبراطور هو صورة الله ومن ثم كان عليه أن يمنح العدل للجميع . ولو شاء أن يكون عادلا مع الثوار وحسب ، لكان معنى ذلك أن يأمر بإعدام شعب ميلانو ، الذين ارتكبوا جريمة خيانة الملك العظمى . كان هذا هو حكم قانون جستنيان الذي كثيرا ما استند إليه باربروسا . لكن كان على الإمبراطور أن يقرن العدل بالرحمة ، وكان على الرأى العام أن يفتح بأن الرحمة قد استخدمت في هذه الحالة . وهكذا صدر الأمر بإقامة حفل كبير — يقول مؤرخ كولونيا — أنه استمر يومين .

ويروى نفس المؤرخ أن شعب ميلانو لجأ طيلة هذين اليومين إلى نشدان الرحمة من الإمبراطور باربروسا وهو جالس على عرشه . ثم يقول إن التعبيرات المرتسمة على وجه الإمبراطور لم تتغير خلال ذلك الوقت ثم ما لبث أن أعلن لهم أن عقوبة الموت مسطرة على رقاب الجميع ولكنه ينوى أن يدع مجالا للصفح والمغفرة . ثم أصدر قراره بتدمير المدينة وخروج أهلها منها وبأن يتحولوا إلى أعمال الفلاحة في القرى المحيطة بميلانو .

ليس في وسعنا بطبيعة الحال أن نسمى ما أقدم عليه باربروسا رأفة وإنما هو تعبير عن حق وحشى على أكبر مدن إيطاليا ، تلك المدينة التي قاومت زمنا طويلا جيشا من النبلاء بقيادة الإمبراطور شخصيا . وإنما يمكن القول بأن الحاكم التبورتي قد وقف على الأقل إلى جانب القانون . والاكثر من ذلك أن شريعة الاخلاق العملية قد عدلت ما جعلته شريعة جستنيان مكنا . والحق أن نص القانون قد روعى حرفيادون أن تراعى نواياه . ولو كان الوفاء بالامانون الاخلاقى - جزئيا أو كليا — من الامور الصورية لجاز لنا أن نسميه « نفاقا » . لكن حتى النفاق يعترف بوجود مثل هذا القانون . ونحن نعرف أن مكيا فيلى وأتباعه كانوا يفكرون

على النقيض من ذلك ، كما أننا نعرف ما نجم عن موقفهم في عصرنا الحديث .
وفما يتعلق بباربروسا ، ربما كان مقتنعا اقتناعا شخصيا بمطابقة أفعاله على
طوالب القانونى الاخلاقى من حيث وجوب تحمك الأمير فى عواطفه . ويؤيد ذلك
أن أحدا فى غضون ذينك اليومين لم يسمعه ينطق بكلمة عدائية ضد شعب بيلانو .
وكان هذا المطلب حكمة يمكن إرجاع أصلها إلى ما كتب فى العصور الوسطى عن
نظم الملكية والرسائل الهلينية وإلى عصر سقراط واكسينوفون وفارس القديمة
وحتى الهند . ولو كان باربروسا أو أى حاكم من حكام العصور الوسطى يستجيب
لمواظفه ويتبع نداءاتها علانية لكان فى مثل هذا السلوك ما يبيح لاتباعه ولكل
نبلاء الامبرطورية بأن يحذوا حذوه . على أننا لسنا فى حاجة إلى الإفاضة فى الحديث
عن الاخلاق السياسية عند هذه الجماعات البارزة التى تمتلك مركز القيادة ،
ذلك لأنه كان ينبغى أن تكون فضائلها مثل فضائل الملوك ، والفرق الوحيد هو
أنهم كانوا يجعلون فى دائرة أضيق من دائرة العاهل .

ومن المعلوم منذ أيام كلوديروس ومن جاءوا بعده ، أن أوامر الحاكم كانت
أقل أثرا فى حياة المحكومين مما يضربه من مثل وقدوة . ويوضح لنا بعض ما روى
فى هذا الصدد الوجه الآخر للصورة ، ونفى بذلك مقبة السلوك الطالح . فالملك
الطالح مفسد لهم . ويدلل جرال — وهو من أهالى مقاطعة ويلز وعمل فى بلاط
هنرى الثانى ملك انجلترا — على ذلك بقوله أنه لا يعلم رعاياه لحسب ، وإنما
يفسدهم جميعا بقدوته السيئة لأنه إنما يتبع مصالحه الشخصية ولا يرمى مصالح
أمته . وفى رأى أرسطو وكما تشير رسائل العصور الوسطى ، فإن هذا السلوك من
جانبه يخالف فكرة الملكية . والمثل القديم يقول: لا يكون الملك ملكا إلا إذا فعل
الصواب ، فإذا لم يفعل فليس بملك . . ويمكننا أن نجد هذه الحكمة تتردد فى
أشعار هوارس وأوجستين وايزيدور وغيرهم . والمثل الإنجليزى القائل بأن الملك
لا يقدر على الخطأ ، يعنى أنه لا يمكن مطالبة بتقديم حساب عن فعله كما يعنى من
ناحية أخرى أنه لو أساء استخدام سلطته فإنه لا يصبح ملكا ويمكن خلع .

وكانت الملكية كما يراها العامة فى الحقب الأولى من العصور الوسطى وظيفية .
لكن الملك لم يكن موظفا مثل الكونت . فقد تلقى الملك مهام منصبه من بين يدي

الله مباشرة وكان عليه أن يكون تجسيدا لإرادة الله . وقد يكون الشخص الذى لا يشغل منصبا رسميا معلوما بالنوايا الطيبة ، غير أنه خاطئ . أقيم في اعتقاد أصحاب هذا رأى . وقد تكون فعالة معيبيه ولو أنها لا ترقى إلى مرتبة الإدانة بالضرورة . غير أن فعال الملك وتصرفاته تظهره وكأنه خادم الله ، تمتلأ بحكمته ، كما تظهره كذلك خادما للشيطان وعقوبة لخطايا البشر .

قد تبدو هذه الآراء غريبة علينا ، لكن يجب أن نتذكر أن الملك الثيوتونى القبلى وكذا الإمبراطور الرومانى حتى في أوائل عصور المسيحية ، كان شخصا مقدسا ، معلوما بالفضيلة والسلطة الإلهيتين وكانت وظائفه تجعله وسيطا ما بين الدائرة الإنسانية والدائرة القدسية . ولما كان سلام الله يحيط بالإمبراطور الصالح فقد كانوا يتادونه بيا ، صاحب الصفاء والسكينة . يقول أحد كتاب القرن السابع الإيرلنديين : « كان حكم العاهل الصالح يتميز بخصوصية التربة وهدهود البحر وسكينة الجو » . وقد ظل الفلاحون حتى مطلع القرن الثانى عشر على اعتقادهم بهذه الآراء حتى لنجدهم يضعون الحنطة فوق مقبرة الإمبراطور هنرى الرابع لى تزيد خصوبة التربة على الرغم من أن الموت أدركه وهو على غير وفاق مع البابا .

ويحدثنا مؤرخنا الإيرلندى بأن الأمر كان على خلاف ذلك بالنسبة للحاكم الطاغية : « حكمه يثير العواصف ويقترب بهزيم الرعد المهلك للزرع » . وحتى في عام ١٥٧٧ نجد الملك السويدى جويستان وإذا يشكو لمجلس الشورى من أن فلاحى مملكته يمزون سوء الأحوال الجوية إليه ، ويقول إنهم فعلوا ذلك « كما لو كنت أنا الله ولست مجرد مخلوق » . وكان للطغيان عواقب تتصل بالأحوال الجوية من حيث أنه كان يؤدى إلى اضطراب النظام العام للكون والإضرار بقوى السماء . وكانوا يعدون مقاومة الطغيان عملا من أعمال التقوى . وكان أهل اسكنديناوه في عصور الوثنية يذبحون ملوكهم الطالحين فداء للالهة .

ونحن لا يعنيننا هنا أن نتحدث عن حق المقاومة هذا ، وإنما نرغب في التذليل على أن قانون الأخلاق الملكية كانت له جذور جعلته أقوى من أى قانون آخر للأخلاق ، فرض على غير المشتغلين بالمناصب الرسمية . فكل شئ هنا يعتمد على صفات الملك الذاتية في وقت كان الطابع الخاص لنظم الحكم أخذ في التطور

والنمو . وكان الطابع الثاني (الشخصي) هو صاحب الغلبة وهو الذى له السيادة فى ميادين الإدارة والسياسة والأخلاق السياسية ، حتى لم يكن ليتسنى للبره أن يفصل بين شخص الملك وإدارته لشئون حكمه . ونستطيع أن نقارن بين هذا الوضع وبين الموقف الذى كان سائدا تجاه التساوية . فقد ظل الاعتقاد قائما زمنا طويلا بأن القرابين المقدسة التى يوزعها قسيس غاطى ، لا مشروعية لها . ثم حلت المسألة آخر المطاف بالمعنى الإيجابى فى القرن الثانى عشر . ومنذ ذلك الحين تهاوى المثل الأعلى القديم للملكية وأخطى مكانه لفكرة أكثر واقعية .

فقد كان الشعب هو الذى يحكم على سلوك التساوية وهو الذى سعى إلى الإطاحة بالفاسدين منهم إبان الحركة التى جرت فى « باتاريا » فى القرن الحادى عشر وفى غيرها . وكان الشعب فى الأصل هو صاحب الغلبة على الكنيسة من حيث الحق فى إعلان من هو القديس ومن ليس قديسا . وقد ظل حق الفصل فيها إذا كان الملك طاهرا فاضلا أم طاغية متجبرا حقا خالصا للشعب وحده ردحا طويلا من الزمان . أما فيما يتعلق بمن لا يشغلون وظائف الدولة الرسمية ، فقد ترك أمرهم للسلطة الروحية للكنيسة تقرر ما هو خير وما هو شر . ومع ذلك فقد ظل القديسون والملوك - مع ما لهم من علاقة مباشرة بالله - خارج نطاق هذه السلطة ، ليتبعوا شرائعهم الخاصة بهم . وقد حاول بعض البابوات أمثال نيقولا الأول إرضاح أنه كان من حق الكاهن ، لا مجمع الرعية الأوفياء ، أن يحكم بما إذا كان الملك يحيا وفق مبادئ الأخلاق الأدبية وأنه كان من واجب الكليروس أن يقرر ماهية « رذيلته » أو « فضيلته » . على أنه كان لا بد أن يمضى وقت طويل حتى تحظى هذه المثل بالقبول من لدن الجماعات صاحبة القيادة والزعامة فى مجتمع القرون الوسطى .

وواضح أن الأفكار المألوفة عن شخصية الملك منذ أيام كلوديوس قد أثرت تأثير عميقا فى الفكر السياسى لتأريخ العصور الوسطى . وكان هذا التأريخ فى جزء منه تأريخا للبلاط . ولا جدال فى أن الملك لم يكن فى وسعه أن يقترف الخطأ ، غير أن النقد قلما كان يشور .

حتى في الأديرة وفي أوساط المؤرخين الذين كانوا يتمتعون بقدر أوفى من الاستقلال ، لم يكن من المقبول عقلا أن يمنح الله سلطته لطاغية إذا لم يكن الشعب يستأهل ذلك من أجل الحاد وكفره وإذا لم تكن نذر الاحوال الجوية قد أعلنت عن قيام غضب الله ونعمته . وبغض النظر عن مثل تلك الحالات الشاذة ، فإن المرء لمقتنع بأن هذا الطرف أو ذاك قد حكم بأن التعدي على الأخلاقيات الملكية لم يتم عمدا . وكان على المؤرخ الذي يتناول سيرة ملك طيب إيضاح أن فعال الملك كانت صالحة . فإن وجد فيها ما يستحق اللوم ، وجب عليه أن يبحث عن مبررات يرى بها بطله كأن يقول إنه تلقى معلومات خاطئة أو أنه تصرف تحت تأثير أصحاب السوء من مستشاريه . ولما كان الاكليسوس في العصور الوسطى لا يثقون بمقدرة النساء السياسية ، فكثيرا ما نسبوا دور الناصح الشرير إلى زوجة الملك . وكان الناس يقتنعون - حتى يحين موعد مباراة التنصيب - بأن حاكمهم كان صالحا وأن الطغاة - إن وجدوا - فبين خصوم الملك والشعوب الوثنية فيما وراء حدود انتشار المسيحية .

ومنذ القرن الحادى عشر أخذت هذه الثقة في فضائل الملوك تتلاشى . وظهر النقاد جنبا لجنب مع محاولات تحقيق الإصلاح ، البابوى ووضع برنامج الحكم الاكليسيكى . وإن بذل أية محاولة لمنع تحقيق هذه الافكار ، كان يعد في نظر أنصار الحكم الدينى بمثابة الدليل على أن هذا العاهل أو سواء طاغية ، ومن ثم فلا قبل له بفعل الخير إطلاقا . وقد انزعج الملكيون أنفسهم أشد الانزعاج لدى وقوع بعض الاحداث مثل خلع البابا جريجورى السابع أو قتل توماس بيكت ، وكانوا لا يهتفون في أحيان كثيرة على معارضة الدعاية المناوئة للملكية معارضة تامة . وكل ماكان في وسعهم عمله هو التدليل على أنه إلى جوار الملاح السينة في صورة ملكهم توجد ملاح طيبة . وقد أدى ذلك الاتجاه إلى تقدم في كتابة التاريخ حتى أخذ الأسلوب العتيق الذى لا يرى في الأشياء غير جانبين : الأبيض والأسود والخير أو الشر - أخذ ينحسر ويحل السيل لتفسير أكثر حداثة لشخصيات القادة وأعمالهم .

وقد زعمت هذه الفكرة الجليدة سلفا أن قدسية الملك قد تلاشت ، الأمر

الذى انتقص كثيرا من دعائم السلطة الملكية وجلالها . كما أضعفت من ناحية أخرى الفكرة القائمة على تقديس الطغيان ، الأمر الذى أثار أخطر النتائج حتى حقل السياسة العملية . فإذا كان بشرا وغاطنا كسائر البشر ، فلا بد إذن من الصفع عنه حين يعلن توبته . كان هذا هو موقف الملك هنرى الرابع من كانوسا حين باعدت بين السكسونيين وحليفهم جريجورى السابع . كان السكسون يرون فى هنرى طاغية من طراز عتيق . أما جريجورى فلم يبد كذلك فى أعينهم . وقد أحس السكسون بعد ذلك اليوم المشهود فى كانوسا أن البابا خدعهم ، فكتبوا إليه يقولون : « يا لهذا الاضطراب الذى اهتزت له الأرض هذا ولم يسمع بمثله من قبل ! » ويذكر أحد مؤرخى السكسون أن الإيمان بحسن نية القديس بطرس قد ولى وتزعزع ، هذا على الرغم من أن السكسون قد آمنوا يوما بأن الأرض قد تدور حول السماء ولا يفقد القديس بطرس ثباته ووفاءه .

لكى ندرك مغزى هذه الكلمات لابد لنا من أن نذكر مانعرفه عن العلاقة بين الأخلاق السياسية القديمة ونظام الكون ، كما يتعين علينا أن نتذكر أن الطاغية كان يعد « خادم الشيطان » وأنه لم يكن يعدو - بهذه الصفة - مجرد كونه بشرا ، فنضبه طبع فيه وليس طبعيا وكان شرسا كالأسد ، ضاريا كالذئب وذلك على حد قول سيدوليوس سكوتس Sedulius Scotus وهو من الرهبان أصحاب العلم والمعرفة فى بلاط كارولين . وكما أن الملك وهب نفسه للرب أو للالهة ، فقد وهب الطاغية ذاته لقوى الشر السفلى . وتذكرنا سمته بأولئك المحاربين الثيوتون الذين كشفت أعمالهم عن قوه شيطانية ووحشية . ولابد أن هذه الآراء كانت ظاهره ونشطة بين السكسون . فها هو البابا نفسه قد أحل الطاغية وغفر له خطيئته . فيا للمخاطر التى تهدد الإنسانية حين يتصالح البابا - نائب المسيح على الأرض - مع مثل هذا الرجل الشيطاني !

وفى أثناء مباراة التنصيب ذاتها ، كان الأسلوب القديم مازال سائدا فى الرسائل الجدلية . فالملك هنرى يصور فيها على أنه « مرآة الفضيلة » أو على أنه مرآة لكل لون من ألوان الرذيلة ، مفسدا للشرعة الإلهية والإنسانية ، ومقوضا لاركانهما ، مجردا من روح العدالة والانصاف ، مغربا للكنايس ، ومن ثم زنديقا . ثم نجد

في العصر التالي كاتباً لسيرة هنرى الرابع يحاول أن يكون أكثر موضوعيه ، فيعدد أخطاء الامبراطور وفضائله ويطبق نفس المنهج على هنرى الثاني ملك الإنجليز . وفي كلا هذين المثالين ، لم تكن روح التحزب قد استسلمت تماماً . إلا أننا نستطيع أن نستشف موقف المؤلف من بين السطور . فإذا كان المؤلف ملكياً ككاتب سيرة الامبراطور الألماني ، نراه يبدأ بذكر النقص ثم يعرج على الفضائل . أما إذا كان مناوئاً لذلك مثل جيرالد الويلزى Gerald of Wales فإنه ينحو عكس هذا النهج . يقول جيرالد وهو يؤرخ لسيرة هنرى :

والحق أن هذا الأمير قد حكم أبايالاته حكماً طيباً واستطاع أن يؤسس ملكية لبريطانيا ونال تكريماً عظيماً لا من حكام أوروبا وحدهم وإنما من حكام آسيا كذلك . والحق أيضاً أن بلاطه كان يعج بالكثير من الحكماء . لكنه كان طاغية ومتجبراً في العبداء ، غشاشاً في غير خباء ، غادراً ، زنديقاً ، جعل من نفسه قوة تنزل البطش بالكنايس وولد ليجلب عليها الدمار . وقد أراد الله له أن يظل على هذه الحال حتى قتل القديس توما ، على أمل أن تتحسن أخلاقه . ثم دارت عجلة الحظ فقضى قلب الملك بدلاً من أن يصلح من ذات نفسه .

وهكذا نرى أن هنرى قد واثته فرصة — فرصة الحظ — الثابت . لقد كان ثمة طريق للعودة مفتوح أمام المجتمع المسيحى ، كما وجد ما يمكن أن نسميه بتهديب التاريخ وتمدينه .

وكان أغلب المؤرخين قساوسة . ومن هنا كانوا على بينة بما ينشعب من صراع في صدور الناس وخفايا الضلوع . يتحدثنا « أيكارد الأورى ، Ekkehard of Aura » وهو مصلرنا الرئيسى الذى نستقى منه تاريخ السنوات الأخيرة من حكم الامبراطور هنرى الرابع — إن هذا الرجل كان أصلح من شغل هذا المنصب من أى أحد سواه من جيله ، غير أن الرجل — لسوء الحظ — قد انحطت دحيمة نفسه ثم سقطت مستسلمة في الصراع الذى نشب بين الفضائل والذائل ، ويتأمل نفر من الأمراء هذا المثل فيصلحون من أفعالهم التى كثيراً ما شابهت أعمال هنرى

هذا ضرب من البيان الأخلاقى الذى لم يكن قد ارتقى بعد إلى مستوى التفسير السيكولوجى بالمعنى الحديث للكلمة . كما أنه ليس تصوراً تاريخياً حقيقياً ولم يكن

من المستطاع أن يكون كذلك . لأن التاريخ في غضون العصور الوسطى لم يكن علما منظما له أصوله ولم يكن قد بلغ بعد مرتبة الموضوعية وإنما خطوة في سبيلها وكان يبدأ بمعالجة مظاهر الحقائق ثم يتجه إلى أسبابها التي كان يعثر عليها في نفوس الناس .

على أنه لا يجدر بنا افتراض أن مثل هذه الآراء قد سادت منذ ذلك الحين في فن تدوين التاريخ . فالكاتب المجهول لسيرة هنري الرابع وإيكارد الأوربي كانوا ينتميان للطبقة العليا من كتاب التاريخ وكذلك كان جيرالد الويلزي . أما مؤلفات الآخرين فقد خلت من التأمل كلية أو أنها تبعت الأسلوب القديم ، أسلوب القديس جروم . وكان هذا النوع من التأمل لاهوتيا غالبا ، يتحدث عن خطط الرب التي يضعها للبشرية لكي يمحو آثار الخطيئة الأولى . وكان يصور القادة على أنهم أدوات في يد الله لتحقيق هذه الغاية ، ويستخدم بعضهم كمناذج لهذه الفضائل أو تلك ، يوجها الكاتب لجلبه ولأمراته بصفة خاصة .

ورغم أن هذا التصور لم يكن تاريخيا في شيء ، إلا أنه استطاع أن ينفذ إحساسا بالتاريخ . وهكذا نجد أن الامبراطورية الرومانية القديمة — وعلى الأخص في ظل حكم أغسطس — تصبح في ضوء هذا التصور قوة في تدبير الله وحكمته ، تربط العصور القديمة بالوسطى وذلك بانتقال سلطان الامبراطور إلى أرض الفرنجة . حتى الجمهورية الرومانية التي كشفت عن شكل جديد من أشكال الحكم ، غريب على عقلية العصور الوسطى ، عادت صورتها واضحة في كتابات مؤلفين يحتذى بهم أمثال : كاتومايور أو سكيبيو افريكانوس .

كان هذا النهج في كتابة التاريخ موضع اهتمام تفر من أهل العلم والمعرفة . أما الغالبية الكبرى فقد ظلت تؤثر طريقة في التفكير أكثر سذاجة لا أثر فيها للتأمل على الإطلاق . كان التاريخ عند هؤلاء يبدو لهم كصورة وإدراك للنظام القديم الذي راح ولن يعود . وكانوا يفاخرون ويتباهون بأن العائلة التي ينتمون إليها وشعبهم واسترهم الملكية ذات عراقة وأصالة تضرب بمجذورها في القدم . وقد حاول النبلاء بمعاونة بعض من أهل المعرفة إرجاع أصولهم إلى روما القديمة أو طروادة أو بابل ، تماما كما يفعل بعض الناس في أيامنا هذه .

لقد كانت النبالة وشرف المحدث فكرة أراد ذلك المجتمع الأرستوقراطي أن يقيم الدليل عليها . أما الفكرة الأخرى فكانت تتمثل في الرسالة الخاصة للمجتمع وأسرته المالكة . ولما كان اليهود يزعمون أنهم تلقوا هذه الرسالة من الله وأنهم نزلوا عنها للشعب المسيحي ، فقد أصبحت المسألة تنحصر في معرفة أى من هذه الشعوب المسيحية قد آلت إليه الرسالة : هل هم البيزنطيون أم الفرنجة أم الفرنسيون أم الألمان أم سواهم . وأوضحت الرسالة أن الأمة التي ينسب إليها المرء أمة صالحة وأن ما يصدر عنها من فعل له ما يبرره . وفي هذا المعنى تحدث د اغنية رولان . فآله والعاهل الصالح وشعبه الصالح يقفون من النضال المحتدم ما بين جهم والجنة في جانب . أما في الجانب الآخر فيقف الطغاة مع الشعوب الفاسدة خارج حدود المسيحية وكنا داخل نطاقها .

مثل هذا التصور علامة كل عصر قديم . ولا يجب أن ندهش لوجوده لدى الغرب ونحن نعلم أنه قد دام في عقول العامة مدة أطول مما حدث في المصور الوسطى . وليس من السهل القول كم من هذا التصور انتقل إلى فكرتنا الحديثة عن الوطنية التي نظرت إلى الملوك بعين النقد ليحكم بما إذا كانت أعمالهم قد رفعت من شأن قضايا شعوبهم . فإن تبين أنهم لم يفعلوا شيئا من ذلك ، أدبنا بانهم طغاة ، تماما كما فعل انصار الحكومة الدينية قبل ذلك ببضع قرون . ثم عدلت الكنيسة نفسها هذه الأدوات حتى لم يعد ثمة من يقدر على أداء هذه الوظيفة . والذي حدث هو أن الثورة - لا فكرة لإعادة تنظيم الأوضاع - هي التي أقبلت . وهناك صلة وثيقة بين التحول من فكرة الحكومة الشخصية إلى الحكومة الرسمية وكنا بين التحول من الطراز القديم للتاريخ إلى الطراز الحديث . فبعد أن كان التاريخ يوما عبارة عن سجل أعمال القادة من الرجال ، أصبح تاريخنا للجماهير وتطورم الاجتماعى والاقتصادى والثقافى .

لقد أثر هذا النمط من التاريخ تأثيرا بالغا في مدارس الفكر الرومانسى في المانيا ، تلك المدارس التي كرس ذاتها للبحث في ميادين التراث الشعبى والتاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والفكر وما إليها ، وفتحت آفاقا جديدة أمام المؤرخين وجعلتهم على بينة من التعقيد الكامن في الظواهر التي يحاولون دراستها . ولكنها كثيرأ ما أقصت معنى

العمل الشخصي ومبادئه الأدبية . وأخذت المدرسة الألمانية التاريخ تسود ، والتي كان من عقائدها الراضية أن لكل عصر نظاما للقيم خاصا به ، وأن هذه النظم يمكن أن تكون موضوعا للدراسة ولكنه ليس من شأن المؤرخ أن يحكم إطلاقا على أعمال الماضي بمقولات عصره . وقد ذهبت هذه المدرسة إلى القول بأن التاريخ ينبغي أن يتحرر من أى تطبيق للقيم .

كان هذا المنحى مخالفا تماما لفكرة المؤرخ في العصور الوسطى عن وظيفته ، التي تمثلت له في تعليم قارئيه عن طريق ضرب الأمثلة لهم بالرجال ذوي السلوك الطيب أو السيئ . ولقد بالغ أهل العصور الوسطى في تبسيط التاريخ بردهم كل شيء إلى بضعة مبادئ عامة . أما أصحاب المدرسة الألمانية فقد تخلصوا من تلك المبادئ باسم الموضوعية ، حتى أصبح التاريخ مائة تحار فيها الأبواب وحتى ضاعت منه وظيفته التربوية .

وقد تعلم غالبية المؤرخين اليوم أن التاريخ بمفهوم المدرسة الألمانية ربما أدى إلى عواقب وخيمة وأن الطلب عليه أخذ ينحسر رويدا رويدا ، وبدأ المرء يتذكر أن البحث شيء مختلف تماما عن التأليف والجمع ما بين العناصر وعلى الأخص ما يوجه منه إلى جمهور أكبر ، ذلك لأن البحث لا يعني تغيير الحقائق وأسبابها ، في حين أن التأليف لا ينبغي له أن يخفل مختلف أنواع المسؤولية التي يتحملها المؤلف تجاه جمهور قرائه . ومع ذلك ففي الوقت الذي يجب أن يعاد فيه النظر في مشكلة التاريخ بأسرها ، يندر للذهن السؤال التالي : هل صحيح ما يزعمه ؟ . هل لكل عصر حقاً — كما تدلل المدرسة الألمانية — نظاماً أصلياً من القيم المعنوية خاص به ؟ وهل صحيح أن تحولاً شاملاً يحدث عند بداية كل عصر ؟ .

لقد رأينا أن هناك تواصلاً واستمراراً عظيماً في مصطلحات وتعبيرات الأخلاق السياسية ابتداء من عصر الإمبراطور أغسطس حتى عصر نصائح التنوير بل كذلك في الأقوال والحكم المأثورة التي حاولت أن تضيء على المثل العليا نوعاً من التطبيق العملي . وما يدل على أن هذا التواصل أو الاستمرار لم يكن مجرد تذكارات الأزمان الغابرة ، تلك الفروق الطفيفة التي نلاحظها بين التصور الروماني

والتيوتوفى. قد يكون هذا دليلا على أن مثل هذه الأشياء كانت تحمل معان حقيقية لدى أولئك الذين نسخوا المصطلحات والتعابير اللاتينية . وقد يكون هذا - مرة أخرى - دليلا وقد لا يكون . والحق أنه في الوسع أن تتخذ موقفا متشككا من كل ما تحدثنا به المصادر عن الأخلاق السياسية ، لأننا ان نبليغ الدقة المطلقة بالنسبة للمعنى الدقيق لكلمة أو قول مأثور في عقل هذا المؤلف أو ذاك . لا ولن نستطيع سؤال قادة الماضي عن لون المعنى الذى كانت تحمله هذه الأقوال المأثورة بالنسبة لهم . ونحن نطالع - على سبيل المثال - كتاب ليوتبراند الكريمونى Liutprand of Cremona - وهو مؤرخ عاصر الإمبراطور أوتو الأول - أن رجال الإمبراطور أخذوا فتنة شبت في شوارع روما وأنه طلبهم للعودة من ملاحقة المهزومين . ويفسر لنا ليوتبراند السبب في ذلك بقوله : إن أوتو فعل ذلك من باب الشفقة . قد يساورنا الشك في المعنى الذى تحمله هذه الكلمة في هذا السياق بالذات . وربما جاز لنا أن نشك في أن هذا المعنى كان في الواقع هو السبب الذى علل به أوتو عمله . كما يجوز لنا أن نتشكك كذلك في أن هذا العمل يعبر عن نفس المشاعر التى عبر عنها صفح قيصر في نهاية الحرب الأهلية .

مثل هذه الشكوك تدفعنا إلى خوض مشاكل فلسفية تتعلق بالتصور أو الإدراك التاريخي ، وهى مشاكل يستصعب علينا حلها هنا . إلا أنها قد تشير إلى أحد أمرين بديلين : إما أن المرء يستطيع الاعتماد على المصادر حين لا تمكنه بأن تعرض عرضا واضحا تواصل التعبيرات والأقوال المأثورة وحسب بل وتواصل التطبيق العملى لها ، وإما أن في وسعنا أن نرفض الثقة بها والاعتماد عليها . ومع ذلك فن المستحيل هنا أيضا أن نعرف شيئا عن نظم القيم التى كانت سائدة في الماضي . ولا يمكننا القول بأنها كانت تختلف من عصر لعصر ومن تم فليس في مقدورنا أن نخلص إلى شيء من هذا المبحث كما كان في مقدور أنصار المدرسة الألمانية للتاريخ أن يفعلوا .

فلذا مانحنيا الفلفة جانبا ، فإننا نستطيع أن نتعلم من هذا الموضوع أن تاريخ الفكر السياسى موضوع واسع جدا وأن جانب الأخلاق منه ، الأخلاق في قالبها العام ، جذيرة بمزيد من البحث والتحقيق . قد نصدق المصادر وقد لا نصدقها ، غير أن واجب المؤرخ على أية حال يدعوه إلى أن يوجه اهتمامه إلى الحقائق التى

تقبلها العقل في العصور الوسطى وألا يرفضها إذا ما عجزت عن إرضاء ذوقه . بل
الأحرى به أن يكون أشد اهتماما بها طالما أن مدار هذا البحث ليس استخلاص
النتائج للفكر السياسي وحده وعلى أساس أنه ربما تمكن من إعداد مادة جديدة
لموضوع التواصل بين العصور الوسطى والعصر الحديث ، ذلك الموضوع الذي
طال النقاش فيه والحجاج . وسوف تحمل هذه المسائل لا عن طريق تقديم
العموميات وإنما فقط بتوجيه الاهتمام إلى عدد من التفصيلات في مختلف ميادين
الحياة والفكر الإنسانية . فقد يلعب بعضها نفس الدور الذي تلعبه القواقع المتحجرة
بالنسبة للعالم الجيولوجي وهو يحلل طبقات القشرة الأرضية . وربما كانت هذه
القواقع أيضا هي تلك التمبرات القديمة والأقوال المأثورة التي عثرنا عليها في ثلاثة
أعصر تبدو متباينة كل التباين . ومن ثم لا يحمل بنا استبعادها على أنها عديمة
المغزى أو خالية من الهدف .

تعريف بالكتاب الذين ساهموا

في تحرير هذا العدد

جورج بوسى George Boas

ولد في عام ١٨٩١ بمدينة بروكدينس من أعمال رودايلاند بالولايات المتحدة الأمريكية . درس في جامعات براون وهارفارد وكولومبيا وكاليفورنيا . يحمل دبلومى A:B و A:M ودكتوراه في الفلسفة — حاصل على ثلاث درجات دكتوراه بمرتبة الشرف — أستاذ بجامعة بركلي — أصبح منذ عام ١٩٢١ أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة جون هوبكنز .

أهم مؤلفاته :

١ — في فلسفة الفن :

فلسفة وشعر (عام ١٩٣٣)

A primer for critics (عام ١٩٣٥)

بيچاسوس بلا أجنحة (عام ١٩٥٠)

٢ — في تاريخ الفكر :

الفلسفات الفرنسية في العصر الروماني (عام ١٩٢٥)

أهم تقاليد الفلسفة الأوروبية (عام ١٩٢٨)

الهيمنة السعيدة في الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر (عام ١٩٣٣)

التفطرية في اليهود القديمة (بالاشتراك مع أ. و. لوفجوي) (عام ١٩٣٥)

مقالات عن التفطرية والآراء المتعلقة بها

في العصور الوسطى (عام ١٩٤٨)

المباحث السائدة في الفلسفة الحديثة (عام ١٩٥٧)

بعض من فروض أرسطو (عام ١٩٥٩)

٣ — في فلسفة العلم ونظرية المعرفة :

تحليل نقدي لفلسفة إميل مايرسون (عام ١٩٣٠)

طرائقنا الحديثة في التفكير
 العقل للمستقصى
 (عام ١٩٣٠)
 دائرة العقل (تحت الطبع)
 (عام ١٩٥٨)
 هذا عدا الكثير مما نشر له من المقالات والترجمات .

إميل نولييه Emile Noulet

قامت إميل نولييه بتطبيق مثير لأبحاثها في مجال النقد والأدب الإنشائي على دراسة القصة الحديثة وظهور النقد كنوع أدبي في هذا العدد . وهي أستاذة بكلية الفلسفة والآداب بجامعة بروكسل وعضو المجمع الملكي البلجيكي للغة والأدب الفرنسي .

ومن مؤلفاتها ما يلي :

ليون ديركس Léon Dierx (باريس سنة ١٩٢٥)

أشعار ستيفان ملارميه (باريس سنة ١٩٤٠)

دراسات أدبية (المكسيك سنة ١٩٤٤)

عشرة قصائد من شعر ستيفان ملارميه .

الصورة الأولى لـ ريمبو Le Premier Visage de Rimbaud

(بروكسل سنة ١٩٥٣) .

هربرت ماركيز Herbrt Marcuse

ولد في برلين — درس الفلسفة والآداب في جامعتي برلين وفريبورج من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٢ — حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة — هاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٣ — كان عضوا في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا من عام ١٩٣٤ حتى عام ١٩٤٠ . وفي أثناء الحرب العالمية الأخيرة انضم إلى مكتب الخدمات الاستراتيجية — شغل منصب مستشار في المعهد الروسي لجامعتي كولومبيا وهارفارد من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٥٣ . أصبح منذ عام ١٩٥٤ أستاذا للفلسفة والسياسة بجامعة برانديز ،

مؤلفاته :

- مبحث الوجود عند هيجل (قرانكفورت عام ١٩٣٢)
العقل والثورة : هيجل وظهور النظرية الاجتماعية
(مطبعة جامعة اكسفورد — بوسطن عام ١٩٤١)
المشق والحضارة : بحث فلسفي في فرويد (بوسطن عام ١٩٥٥)
الماركسية السوفيتية (مطبعة جامعة كولومبيا عام ١٩٥٨)
دراسات في ايدولوجية الحضارة الصناعية الناهضة (تحت الإعداد)
هذا إلى جانب عدد من المقالات التي نشرها بصفة خاصة في مجلة
für Sozialforschung (التي يصدرها معهد Zeitschrift für Socialforschung
ويشرف عليها ماكس هوركهايمر Max Horkheimer) .

هنري مندراس Henri Mendras

ولد في عام ١٩٢٧ . حاصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة ودبلوم
معهد الدراسات السياسية . أمضى سنة في جامعة شيكاغو — باحث بالمركز القومي
للبحوث العلمية .

مؤلفاته :

- دراسات في علم الاجتماع الريفي (باريس سنة ١٩٥٣)
علم الاجتماع الديني في الولايات المتحدة (سنة ١٩٥١)
المورمونية دين سكان الولايات المتحدة الأصليين بالعدد ٦٥٥ من ال
Chronique Sociale de France (سنة ١٩٥٢) ترجمة ر . ك مرون .
عناصر طريقة البحث في علم الاجتماع (باريس سنة ١٩٥٣)
أبحاث تحت التحضير عن التغيرات التي تطرأ على مجتمع الفلاحين وعقليتهم .

هينريك فيكتينو Henrick Ficktenau

ولد في عام ١٩١٢ في مدينة لينز بالقسا وهو أستاذ مادة تاريخ العصور
الوسطى بجامعة فيينا . وفي هذا العدد يتلعب موضوع الأخلاق السياسية في العصور

الوسطى ، مؤكدا استمرار الأفكار التي تعود في نشأتها إلى الأحقاب القديمة
ويشير إلى تأثيرها على تفكيرنا وسلوكنا في العصر الحديث .

وتشتمل مؤلفاته المنشورة على ما يلي :

(Mensch und Schrift in Mittelalter) (جامعة فيينا سنة ١٩٤٦)

(Grundzuge der Geschichte des Mittelalters) (جامعة فيينا سنة ١٩٤٧)

Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters و

(سنة ١٩٤٨)

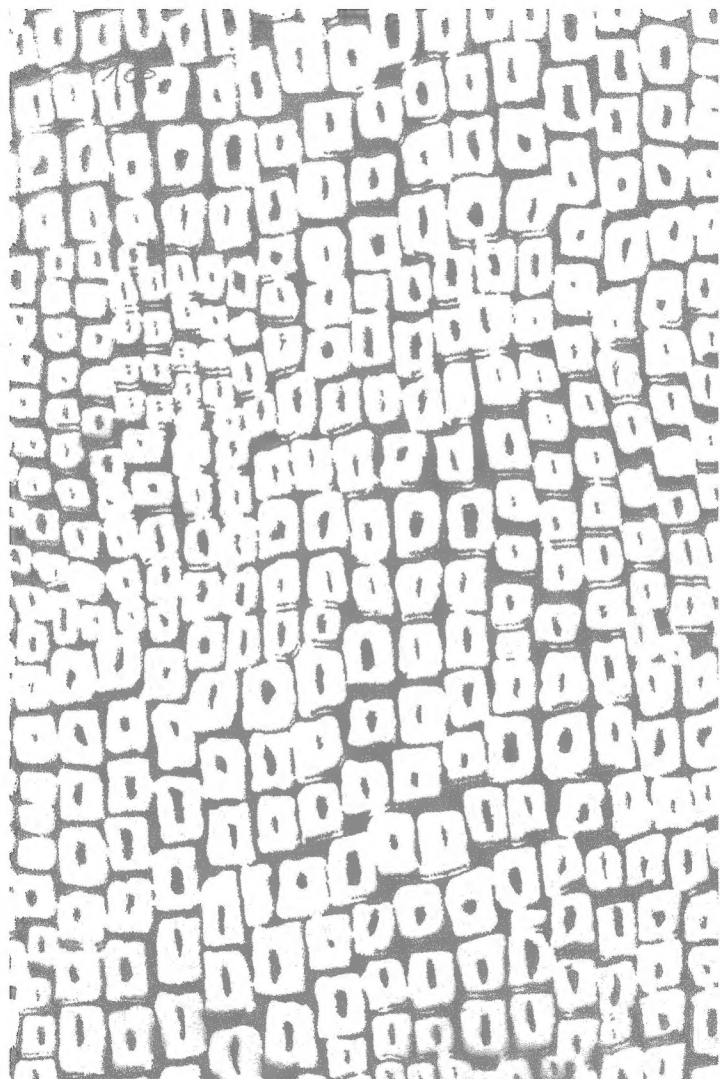
Das Karolingische Imperium : Imziale und geistige Problematik
eines Grossreiches

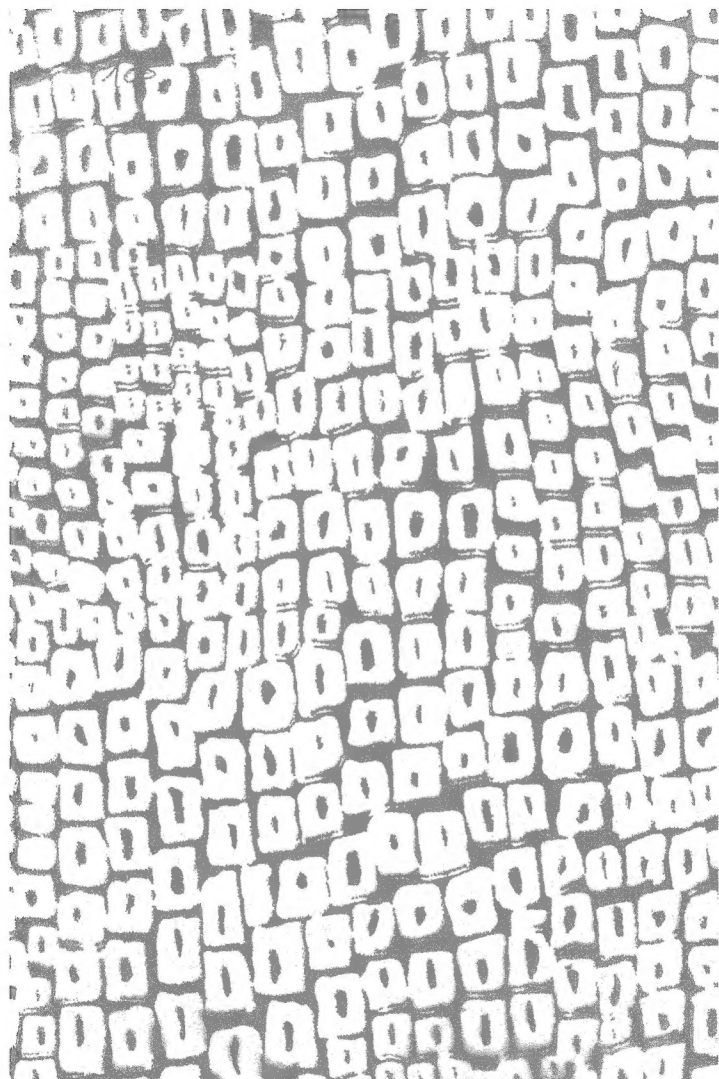
(زيورخ — فيت وازموث سنة ١٩٤٩)

والإمبراطورية الكارولينية — ترجمه عن الألمانية بيترموزر (أكسفورد :

بلاكويل سنة ١٩٥٧) .

مطابع دار العلم بالهجرة







Библиотека Александрина



0536978